اشراف المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية

مقدمتان على شرح

مصباح الهداية

للإمام الخميني (قده)

المقدمة الأولى
جلال الدين الاشتياني

المقدمة الثانية والترجمة
د. محمد صادق فضل الله



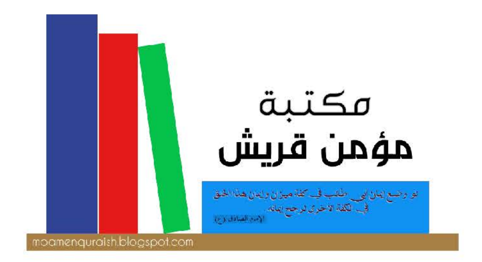
دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

شرح مصباح الهداية

للإمام الخميني (قدس)

الطّبعَة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠١م





هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

سلسلة المعارف الفكرية

اشراف المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية

شرح مصباح الهداية

للإمام الخميني (قدس)

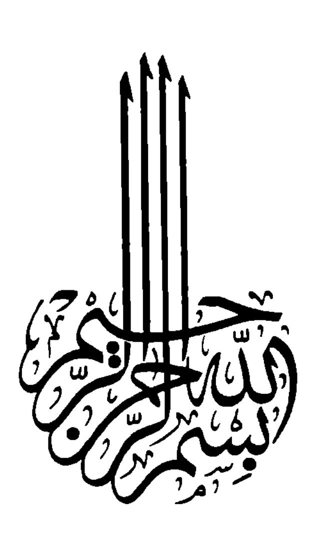
تأليف

جلال الدين الأشتياني

ترجمة

د.محمد صادق فضل الله





بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

والحمد للّه حمداً كثيراً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بعثه الله بالحق شاهداً ومبشراً ونذيراً، وهادياً بإذنه وسراجاً منيراً، وعلى آله الذين أذهب اللّه الرجس وطهرهم تطهيراً.

اما بعد. . .

عندما طرحت فكرة تأسيس «المعهد الاسلامي للمعارف الحكمية» كان هدفنا الأساس تأصيل تلك المعارف والعلوم التي يطلق عليها إسم «الحكمة» ولا نعني «بالتأصيل» هنا إثبات أصالتها، وإنما نقصد السعي للعمل على تأسيس قاعدة ثقافية تكون منطلقاً لنشر المعارف الإسلامية الأصيلة لتواكب ما يطرح في الساحة الثقافية من أفكار وأطروحات، مواكبة الباحث الناقد.

ولعله من نافل القول: إن العمل على تأسيس مثل هذه القاعدة لا ينحصر في تأهيل عدد من الطلبة، بل يتعداه إلى العمل على نشر بعض ما يتعلق بهذه المعارف والموضوعات التي يستهدفها المعهد في نشاطه، سواء كانت هذه الموضوعات من الموضوعات الأصيلة، أو من الموضوعات المستحدثة والتي يرى المعهد أن لزاماً عليه إلقاء الضوء عليها.

ومن الواضح أن للعرفان مكانته المرموقة بين تلك المعارف التي يستهدفها المعهد، وخصوصاً تلك المتعلقة بالبعد العرفاني لموضوعات تعتبر من صلب العقيدة

الإسلامية كموضوع خلافة وولاية المتألهين أعني خلافة الإنسان الكامل وولايته.

ومن هنا، فإن قيام المعهد بترجمة شرح السيد جلال الدين الاشتياني لكتاب «مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية» للامام الخميني (قده) تمهيداً لنشره، لا يخرج عن سياق أهداف المعهد وتوجهاته وخططه.

بل إن تسليط الضوء على عرفان الإمام الخميني يعتبر من صلب توجهاتنا وأهدافنا، وليس إقامة المؤتمر عام ١٩٩٨ حول «العرفان في فكر الإمام الخميني» إلا خطوة على هذا الطريق[١].

ومهما يكن من أمر، فإذا كان الإمام الخميني(قده) قد صرح أكثر من مرة وفي أكثر من مورد في كتبه العرفانية، أنه لا ينبغي أن يطلع على هذه العلوم والمعارف إلا من إمتلك السلاح الذي يؤهله لخوض غمارها وسبر أغوارها، فإنا نجد لزاماً علينا الإشارة إلى أن كون هذا الكتاب هو شرح «لمصباح الهداية» لا يعني أنه أصبح بإمكان كل الناس أن يتناولوه على مختلف مشاربهم وشرائحهم ومستواياتهم الثقافية والفكرية.

فإن هذا الشرح، ليس شرحاً بمعنى تبسيط مطالب الكتاب وموضاعاته لتصبح بمتناول أيدي كل الناس، وإنما هو شرح بمعنى أنه تفصيل لأدلته ومبانيه ومقاصده ومراميه.

بل إننا قد لا نبالغ إذا قلنا: إن هذا الشرح في كثير من مطالبه يبدو أعقد من المتن وأبهم، إذا لا يخفى أن إدراك وفهم الأدلة والمباني والمقاصد والمرامي لا يتسنى إلا للمتخصص الذي يمتلك المقدمات والأصول المناسبة لكل علم.

وأخيراً فإن تقديم شرح لأحد كتب الإمام الخميني(قده) وإلقاء مزيد من الضوء على بعض خفايا شخصيته العلمية، هو أقل ما يمكن فعله لإظهار العرفان بالجميل تجاه هذه الشخصية المتميزة، التي بعثت في الأمة عزتها، وكشفت عن الدين بعض أصالته وعن الإيمان بعض حقائقه. والحمد للّه أولاً وآخراً.

المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية.

---

(١) كان قد صدر في وقتٍ سابق كتاب يشتمل عن أعمل المؤتمر كاملة.

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قد جاءكم بصائرُ مِنْ رَبِّكم فَمَن أَبصَر فلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فعليها﴾ (الأنعام/ ١٠٤)
صدق الله العظيم

إنَّ الغوصَ في آفاق العرفان عند الإمام الخميني هو الجانبُ الأكثر إضاءةً على مقوِّمات هذه الشخصيَّة ذات الملكات النفسيَّة المتماسكة والنادرة، والتي لا يمكنُ الإِحاطة بأَبعادها ضمن السِّياق الذي جرى التعارفُ على أن يكون مدخلاً لها، وهو الأثر السياسي الذي أدَّى إلى خلخلةِ البنيان السياسي والعقائدي السائد. فهو أكبر من زعيم ـ ولو على هذا المستوى ـ إنَّه مصلحٌ قرني ـ صَحَّ حديثُ المُصلح القرني أو لم يَصُحْ ـ بكلِّ ما يحمله هذا المستوى من أبعاد، ليس أَخرها الإِندماج في دوائر حركة الناس، وكسرِ كلِّ نزوع سلطوي، وتقوية الملكات النفسيَّة على سلوكيَّات زاهدة بالطَّبع. لقد إستَنْبَتَ الإِمامُ نفسُه هذا الفهم عندما حدَّد أسبابَ إِنتصار الثورة بالدافع الإلهي وإِلتفاف الناس حول هذا الدَّافع[1]، رغم دوره الذي لا يُثمَّن في إنتصار الثورة وذلك على صعيدين: مباشر وغير مباشر. أما على الصعيد المباشر، فإن مفتاح الإِنتصار كان في عزيمته التي لا تُفل عندما فُلَّ شيء من جميع العزائم التي كانت تحيط به، فهو الوحيد الذي رفضَ أَيَّ تراجع عن هدفه

---

(١) الوصية الخالدة، طبع لجنة الإمداد، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٢.

الوحيد وهو إقامة جمهورية إسلامية، وإِسقاط الشاه دون أيّ تمرحُل[١].

ومن نفس التوجُّه كان قراره بالحضور إلى بلده بالرغم من الظروف والحيثيّات المرافقة والمرعبة تتويجاً لهذا الإنتصار، وهو ما جعل من عودته تلك عملاً إستشهادياً - بكل ما لهذه الكلمة من معنى - إفتتح فيه التاريخ الإِسلامي المعاصر[٢].

أمَّا على الصعيد غير المباشر فقد تجلى في حركة إسلامية واسعة حقَّقت شعارها الشهير: كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة، مما أدَّى إلى التحام شعبي لا مثيل له على مرِّ العصور، استطاع بالصدور العارية أن يزيح سلطةً عسكرية من أعتى

---

(١) في المنعطفات الملحميَّة للثورة، وعندما كان الإمام في ضواحي باريس، عَمَد الشاه إلى قمع المظاهرات المليونيَّة بالطائرات المروحيَّة، وهذا ما خلَّف سخطاً عالمياً شعبياً وفي نفس الوقت كانت دماء الآلاف الذين يسقطون تزيد من لهيب الثورة. وفي هذا الوقت، حاولت الولايات واوروبا تسويق مشروع لإقامة دولة في قم شبيهة بالڤاتيكان يحكمها الإمام، وقد صاحب ذلك حملة إعلامية قوية واختير لمقابلة الإمام وإقناعه بذلك ملك الأردن حسين الذي حضر فعلاً إلى باريس وأعلن أن الحل واقع. . وكانت المفاجأة أن الإمام وهو اللاجىء حينها رفض إستقباله واصفاً إياه بـ«المملوك حسين». . . وما يهمنا هنا هو أن هذا المشروع لاقى صدى في اوساط القادة الثوريين ومساعدي الإمام. . حتى لدى إبن الإمام المرحوم السيد أحمد كما يقول هو. وذلك على مبدأ خذ وطالب. . وكمرحلة في الطريق الطويل، ناهيك عمَّا يوفِّره ذلك من قطع لدابر إجرام الشاه المتنامي الذي ربَّما يفلُّ من قدرة الشعب. ولكنَّ الإمام بقي لوحده مصراً على متابعة الطريق كما يروي ابنه السيِّد أحمد الذي يقول إنه إنتفض عندما سمع من احد القادة الثوريين تعليلاً للقبول يقوم على أساس أنه ربما يكون الشعب قد تعِب. . . فقال: الأفضل أن تسكت فأنا أعرف الشعب أكثر منك.

(٢) إنَّ أحد أهم الأسباب المباشرة لنجاح الثورة هو التوقيت الذي قرَّر الإمام العودة فيه إلى طهران وسط الظروف المحيطة. وهذا القرار خضع في الغرب لتحليلات دقيقة كلون من الوان العبقرية السياسة للإمام. . . وقد سئل الإمام بعد مدّة من سبب توقيت العودة، فقال: تلقيت قبل شهرٍ من عودتي رسالةً من الرئيس الفرنسي ديستان يشيد بالثورة ويقول بأن لديه معلومات بأن طائرتي سيجري إسقاطها في حال العودة إلى طهران. . . وبعد إسبوعين وصلت رسالة من الرئيس الأميركي بنفس المعنى. . وفي اللحظة التي وصلت فيها رسالةٌ مماثلة من بريجنيف حاكم الإتحاد السوڤياتي قرَّرتُ العودة وعدمَ الإكتراث لهذا التهديد المبطن واثقاً من أنه إذا اجتمعت آراءُ هؤلاءِ الشياطين الثلاثة على أمر فإن مصلحة الإسلام تكون في الأمر المعاكس. . . ومعروف أن الإمام جمع عندما صمَّمَ على العودة جميع أصحابه والصحفيين وحمَّلهم المسؤولية إذا أرادوا العودة، على أساس أن الطائرة يمكن أن تتعرض للتدمير، وهو ما أدى إلى تراجع العشرات خصوصاً من الصحفيين، أما هو فَدَلَفَ إلى الطائرة ونام نوم المطمئنين لقضاء الله. . ولهذا المعنى قلنا إن الإمام افتتح التاريخ المعاصر بعمل إستشهادي.

السلطات على وجه الأرض. ولنا أَن تقدِّر الوعي المُختزن في هذه الحركة، والنمط المثالي لقائدها ليس في الإِتصال العقائدي بالناس فحسب، ولكن في آليات التجديد، والسلوكيات، ومطابقة المبدأ على الواقع من حيث الإِلتزام بآمال الناس وآلامهم. وكلُّ ذلك عبر منظومةٍ دينيَّة واسعة الصدر واليد والقلب والعقل[(١)] ولعلَّ تناول الجانب العرفاني عند الإمام هو التناول الوحيد الذي لا ينال من قوَّة وسيلان المباشرة العملية عنده، وهو الذي أحدث زلزالاً عالمياً لن تُعرف آثارُه قبل مرور

---

(١) يمكن أن نشير إلى الحيويَّة الخاصَّة التي بعثتها هذه المنظومة الدينيَّة على صعيد ما يشبه الثورة الثقافية الحقيقية التي سبقت نجاح الثورة والتي استطاعت إِدخال الإِسلام إلى جميع ميادين الحياة عبر الإِجابة على الأسئلة المنطلقة من واقع المعاصرة، ويكفي أن نذكر هنا تلك النتاجات المحاورة والداحضة للماركسيَّة والتي أدت إلى تعمُّق تيار الثورة الإِسلامية إلى حدود واسعة، كما أَدَّت هي وغيرها من المحاورات إلى إثراء الخطاب والتواصل الإِسلاميين بما هو حركة إِجتهاد وتجديد ونسق توحيد، بحيث وضع نجاح الثورة حداً فاصلاً ليس فقط فيما يختصُّ بالممارسات السِّياسية لمنطقة الشرق الأوسط، بل للبُنى الفكريَّة. فلقد إنتهت الدولة العلمانية القوميَّة والليبرالية والماركسية شأن الحيتان المندفعة إلى الشاطىء تتخبَّط على نحو مربك غير واثقة تماماً من كيفيَّة الوصول إلى إعتناق موقف خاسر كهذا على ما يقول أَدمون بيرغ. ويمكن أن نضيف هنا التواصل الإِجتماعي، ويكفي أن نذكر هنا لملامسة آفاقه ما ردَّ به الإِمام الخميني على إِحتفالات بيرسبوليس التي أقامها الشاه ودعا اليها جميع زعماء العالم.. فقد ذكر الإمام في محاضرته في النجف التي ألقاها بعنوان «تناقض الإمبراطوريَّة والإِسلام» أنه في الوقت الذي يحصل هذا البذخ الشاهنشاهي الذي لا مثيل له فإن الشعب يرزخ تحت وطأة فقر يزداد إتساعاً وأنه يعمل (أي الإمام) ومنذ سنوات عديدة على صرف قسم كبير ممَّا يصله من حقوق شرعية على بناء مراحيض لسكان جنوبي طهران الفقراء المحرومين منها!!

ومن البديهي أنه لا داعي للإفاضة في الحديث عن زهد الإِمام والشريحة الثورية التي كانت تلتزم خطَّه.. ويكفي أَنْ نشير إلى ابتعادٍ لا مثيل له عن الشخوص من النجف حيث ألزم الإمام الذين طبعوا صورَه بإتلافها ودفع ثمنها من جيوبهم الخاصة.. إلى قولته المشهورة التي طلب فيها عدم وضع صورهِ في الصحف: إن وضع صوري يومياً على صدر صفحات الجرائد يجعلني أشعر بالقرف...

ويبقى أن نشير إلى الإندفاع الذي لا يحد لخدمة الناس والإيمان بقدراتهم وتقدير جهادهم وهو الأمر الذي أخذ حيِّزاً من حوار الإِمام العاصف مع المرجع السيد محسن الحكيم بعد إنتفاضة خرداد حين وصول الإمام إلى النجف عام ١٩٦٤م... وحتى الشكوى المتكرِّرة لمهدي بازرگان أَوَّلِ رئيس وزراء في عهد الثورة من أن الإمام يناقشه في أُمور الدولة بحضور الناس العاديين...

[را: حوار الإمام الخميني والمرجع الحكيم عند: حميد روحاني، بررسي وتحليلي أَز نهضت امام خميني، جلد دوم: را: النص العربي في جريدة كيهان، عدد ٧٧٠، ١٨ شعبان ١٤٠٦هـ].

خمسين سنة كما يقول موشي دايان أحدُ أَلَدّ أعدائه. فإنَّ في الأمرِ تصحيحاً للسِّياقات النظرية، ورؤيةً جذريَّة للعرفان والتصوُّف، وفهماً أصيلاً أَخفته التراكمات الدخيلة والمنحرفة عبر الزمن، والتي فصلت ترابط العمل والنظر وجدليته كما جرى التنظير لها مع مسكويه، كمدار ومقياس للفعل الإنساني. بما هو وجود هادف. والإمامُ قمة في التقاطِ هذا التجدُّلِ والإنتماءِ إليه[١]. وهو ما سيتَّضح في ثنايا هذا العملِ الذي يهدف إلى محاولةِ كشف بعض الأبعاد الروحيَّة العقائدية وتشعُّباتها.

يحتوي هذا العمل على مقدّمة السيد جلال الدين الاشتياني على «مصباح الهداية»، والتي عملتُ على ترجمتها من اللغة الفارسيَّة، بالإضافة إلى تحقيقه العلمي المهم والدقيق للكتاب.

والمحقق الأشتياني واحد من العلماء الكبار أصحاب الباع الطويل في الحقل، وذلك وفق منهجيَّات جديدة ورائدة في التحقيق الفلسفي. فهو قد توفَّر على تحقيق غالبية كتب صدر الدّين الشيرازي. وعَمِل منذ عهد الستينات على الغوص في قطاع التصوُّف، فكتب سِفراً جليلاً من مجلدين على فصوص الحِكم لإبن عربي بعد عمله المهمّ على شرح القيصري على الفصوص بمقدمته الشمَّالة للفلسفة الصوفية، وقد قدَّم لعمله هذا عالمان كبيان هما: هنري كوربان وحسين نصر[٢].

وبهذه الروح فإنه في مقدمته التي تُرجمت هنا أتحفنا بمعلومات هامة عن بعض الشخصيات المغمورة.

---

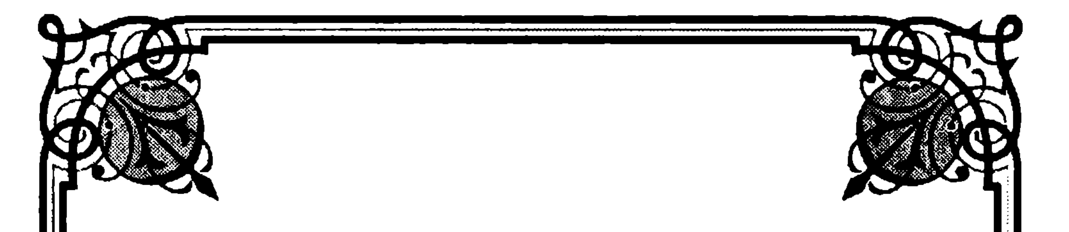
(١) لا داعي لموازنةِ نصّ الإمام العرفاني هنا بفكرهِ العملي وهو الذي باشر أكبَر الفاعليات العملية الكوكبية، وسنرى أن الإمام إعتبر أنَّ كلَّ العلوم عملية وهو بالتالي لم يفصل بين العلوم مثلما سنرى من عدم فصل بين الدنيا ولآخرة بل رفض كل الثنائيات وصولاً إلى توحيد الوجود. وهو هنا يذكِّرنا بالفارابي، فلقد إرتجَّ فهمُ الفارابي على الكثيرين غربيين وغيرهم، وهو الذي راح يوغل في آفاق معرفيَّة أبعد ما تكون عن المعيوش عندما بدأ الحديث عن البُعد السياسي في كتابه السياسة المدنيَّة، بينما صبَّ كلَّ التشكلات القانونية والدستورية ـ إن شئنا ـ في كتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٢) Sayyid Jalal- Din Aschtiyani, sharh -i- muquadimah -i- Qayari bar Fusus al - hikam, Machhad, 1966-

وإذا كان الآشتياني يستغرق في منهج يقوم على العكوف الداخلي للتجربة العرفانية وكيفيّاتها المتصلة، بما هي المعنى الحقيقي للإيحاءات الإلهية، أي جوهر الحقيقة ومعناها الروحي، وبما تتضمّنه من علم إنسانٍ (أَنتروبولوجيا) خاص أو نموذج ثقافة روحية خاصة على حد تعبير كوربان، إذا كان ذلك كذلك فإن النصَّ يحتمل منهجاً مختلفاً يمكن أن ينحو منحى حيوياً أكثر قرابة بفلسفات جمعيَّة تلف خطواتِ الإنسان على جميع الصُعد.

ومن هنا فقد حاولتُ أن أَكتب تحليلاً فلسفياً نقدياً مقارناً ضمن الحدود التي يمكن الإنطلاق من التعاطي معها إلى أوسع الأبعاد الممكنة. ولذلك فإن هذا العمل يحتوط الإِنطلاق. ويقوم على مِفصَلَين، تجري في الأول منهما محاولة تحديد ملمح لموقع كتاب «مصباح الهداية» في السياق الفلسفي العام. ويتمحور الثاني حول تحليلٍ فلسفي ينحو نحو المقارنة في بعض الأبعاد التي تبدو فيه هذه المقارنة ضروريَّة.

ولعلَّ في هذا الأمر اكتمالاً للدائرة ونقطة لقاءٍ متمّم لنهج آشتياني، فإنَّ ما نهجتُه فيما حلَّلتُ يكشف عن بُعدٍ أزلي أيضاً نحو ما هو دائم عند الإنسان. وبذلك فإن خصائص فكر الإمام تتسع لتتيح للناس في مختلف الأزمنة والأمكنة والظروف الإنتفاع منها، بتحليلها ومناقشتها والبناء عليها، لتزداد الفائدة من هذا الأمر وبالأخصِّ إذا تكامل هذا العملُ مع مؤلفات الإمام الأخرى.



نظرات في الموقع الفلسفي لكتاب «مصباح الهداية»

يندرج كتاب «مصباح الهداية إلى الخلافةِ والولاية» في صلب التشكُّلِ الذي آلَتْ إليه الفلسفةُ الإِسلاميَّة التي تأخذ من الوحي نقطة إِنطلاقٍ مركزيَّة، بعد عملية حوار مع الفلسفة اليونانية مديدٍ وهادىء، ومشبع بالمقابسات والإِستيعاب. ولقد إِنتهت هذه العملية الشديدة التركيب إلى نهوض فلسفي إِسلامي له مناهجُ إِستدلالٍ وطُرُقٌ مختلفةٌ عن مناهج إِستدلال اليونانيين وطرُقهم. فلم تنتهِ الفلسفة مع الغزالي كما هو الرأي الإِستشراقيُّ المعروف، بل إنها واصلت تعقُّدها بعده.

ويمكن أن نُسلِّط الضوءَ في هذا الإِتجاه، وبالخصوص، على تلك الإِنطلاقة النادرة التي تمثَّلت بالمحاورات المفتوحة التي جرت بين محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان في جامعةِ طهران، وذلك في مطالع عشر السِّتين[١] واندفعت بعدها الإِنطلاقة الأَهم لتثبيت هذا الإِتجاه. فإِذا كان الطباطبائي قد حسم خيارَه، وقاد حركةً فلسفيةً نقديَّة كواحدٍ من هذا التيَّار تاركاً لتلاميذه وشارحيه العنايةَ بقَدَرٍ بتاريخ

(١) نُشرت هذه المحاورات بدايةً في مجلة «مكتب تشيع» شماره ٣، سال دو، تهران ١٣٨٤هـ. ثم نشرت في كتاب من تأليف الطباطبائي تحت عنوان: الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، شعبان، ١٤١٦هـ. تحقيق وتوثيق جيِّدين للمترجم جواد علي وهنا لا بدَّ من التنبيه إلى إمكانية رصد آراء سابقة في هذا الإتجاه كما هو الأمر عند الأفغاني الذي اعتبر أن الفسلفة الإسلامية تكيفت مع فلسفة اليونان والفرس فترقَّت وتوسَع نطاقها مع المسلمين الذين خلعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل. را: جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الكتاب؛ القاهرة، ١٩٦٦م، ص٢٨. وقد ذهب الزنجاني بقوة في هذا الإتجاه. را: عبد الكريم الزنجاني، دروس في الفلسفة، مطبعة الغري، النجف، ١٦٩٢م، ص٤ ـ ١٤.

الفلسفة هذا، هم الذين ما إنفكُّوا عن التصريح بأَنَّ الفلسفة الإِسلامية قد تجاوزت الفلسفة اليونانية اشواطاً بعيدة وبلغت القمةَ في ذلك مع صدر الدين الشيرازي[١].

على أن كوربان الذي وصل إلى نفس النتيجة إنتحى عاكفاً على إبراز النصوص الفلسفيَّة ضمن إطارٍ هو فاتحةٌ في تاريخ الفلسفة، فلقد حدَّد بداية نهضة فلسفيَّة إنطلَقت من مدرسة أصفهان الفلسفيَّة مع الميرداماد (١٠٤١هـ ـ ١٦٣٩م) حيث مرَّت الرشديَّة مروراً غير ملحوظ. كما أنه لم يُنظر إلى نقد الغزالي للفلسفة على أنَّه وضع حداً للسُنَّة التي ابتدأها إبن سينا[٢].

وفي تنقيبه الحثيث أَضاف كوربان إلى كتابه المعروف «تاريخ الفلسفة الإِسلامية» عملَه ذا الأجزاء الأَربعة الثري بالنصوص والشخصيات، والذي عنونه باسم: في الإِسلام الإِيراني، بالإِضافة إلى أَعمال عديدة أُخرى.

ودونَ المساس بمشروعية هذا التوجُهِ وواقعيَّته، ومع الإِلتزام بمفاعيله بما هي سِياقٌ عام[٣] فإنه لا بُدَّ من الإِشارةِ إلى أنَّ تشكُّل السِّياق الفلسفي الإِسلامي هو أَبعدُ غوراً في الحسابِ الزَّمني من هذا التَّحديد. ولو تجاوزنا بعض الدراسات التي تميل إلى أن تمايزَ الفلسفة الإِسلامية إنَّما يضربُ إلى عُمُقِ التصوُّر والبُنى العقلية[٤] فإنه ينبغي الإلتفات إلى أنَّ حصرَ نهضةٍ فلسفيَّةٍ إِسلاميَّة في فترةٍ ما، هو ممَّا يحتاج إلى نقاش، مع

---

(١) محمَّد حسين الطباطبائي، أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق وشرح مطهري، دار التعارف، بيروت، ١٩٨١م، ص١٤ ـ ١٦ وص٢٠.

(٢) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإِسلامية، دار عويدات، بيروت، ١٩٧٧م، ص٣٠ ـ ٣١.

(٣) ما يحتاج إلى نقاش مع كوربان هو تطبيقه لمذهب هوسرل في الظواهر، مع الاغراق فيما آلت اليه التفسيرات الباطنيَّة. ونشير هنا إلى نقدٍ مُهم لموسى الصدر وضعه كمقدمة لكتاب كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، وقد وصفه النشار بالملاحظات القيِّمة. را: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإِسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٢، ص٣٩٦.

(٤) يمكن أن نشير إلى أعمال النشَّار الذي ذهب إلى أنَّ الإِبداع الفلسفي الإِسلامي تجلَّى في علمي الأُصول والكلام بعيداً عن التأثير اليوناني را: نشأة الفكر الفلسفي في الإِسلام، م. س، ج١، ص١٧ ـ ٢١. كما ذهبَ إلى أنَّ المنطق اليوناني كان مضاداً للعقل العربي الذي يركِّز على الجزئيات دون الكليَّات التي يعتمدها اليونان را: علي سامي النشَّار، مناهج البحث عند مفكري الإِسلام، دار المعارف، مصر ١٩٧٨م، ص ٥ ـ ١١.

التسليم بوجود هذه الحركة وتميُّزها، لكن مع ملاحظة السياقات بجذورها، وهو ما يدفعُنا للحديث عن سيرورةٍ فلسفية، وهو ما لم نرَ التفاتاً إليه عند كوربان.

لقد كان الشيرازي الذي يُعتبرُ قمَّةَ هذه النهضة الفلسفية ـ كما رأينا ـ أَميناً على هذا الفهم، فقد عاد إلى الفارابي مُتبنِّياً سَدَّة لقصورٍ في فلسفتي أرسطو وأفلاطون، ولم يتوانَ عن الإِشارة إلى إنتمائه لخطٍ فلسفي ضاربٍ في الزَّمن ومؤسِّس لفهم فلسفي مغاير للمُتعارف عليه قوامه الفارابي ونصير الدين الطوسي وإبن عربي[1].

ضمنَ هذا التواصل ذي القطوف الدانية يضربُ الإِمامُ الخميني، فالنتاج الإِسلامي شجرته، بجذعها المتجذر كما في فروعها الطريَّة، ومن هنا فهو يحتوي الفترةَ الغُفْلَ التي إحتوطها كوربان، وهي الفترةُ التي ما انفكَّت جامعاتنا العربية قاصرةً عن البحث فيها.

ولا يدورُ الإِحتواء على المباني الفلسفية فقط، ولكنه يجنح احياناً إلى مقاربةِ لأفكار فلاسفة عرفاء لا يُعرف عنهم شيئاً، كما فعل عندما أدخل أراء القمشه اي في مباحث تشي بمكانته العالية. دون أن يمسَّ ذلك بتأسيس مُتجذِّر لفلاسفةٍ مسلمين تمثَّلوا الفلسفة اليونانية وتجاوزوها إلى مرامٍ أبعد.

ونستطيع أن نضربَ مثلاً على ذلك بالفارابي وإبن سينا، وهما اللذان وصلا بين أَشدِّ تركيبات التعاطي العقلي والبعد العرفاني المكمِّل.

ويمكن أن نوردَ في هذا المجال الصبغة الفلسفية التوحيديَّة التي تلفُّ فلسفةَ الفارابي، وبالأَخص السياسيَّة منها، ناهيك عن كتابه «فصوص الحِكَم» الذي لا يزال يُشرح حتى الآن كمنبع من منابع العرفان[2].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، دار إِحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٣م، ج٨، ص٢٣٤ ـ ٢٣٦ وج٢، ص ب.

(٢) تركيز الفارابي على المجتمع الذي يشبه البدن وإتساعه على مدى المعمورة، وتعاضد أَعضائه وإِنتظام افعاله ليصبح كعضو واحد، والتخلّص من الكثرة تشبُّهًا بالله، بحيث يكون الله هو المدبر الحقيقي للإجتماع=

أما إبن سينا فقد تابع الفارابي في هذا الإطار، واعتبره مؤسِّسَ الفلسفة الإسلامية[١] ونظر للتصوّف كبابٍ مستقلٍ طوَّر فيه نواةً للتصوف بقيت نافذة في كل شيء على ما يقول كاردي فو[٢].

وانطلق ابن سينا إلى التصوف من العقل، فالتصوُّف عنده ـ أو العرفان كما يسمِّيه هو ـ مرحلة لاحقة لإِستنفاد العقل، فهناك العلم، فالتعقل الدائم والتفكير المتصل ليشرق العقل الفعَّال، فيتحرَّر الإنسان من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية، وتلك هي مراحل العقل تقسيمات النفس الإنسانية. ويقطع العارف درجات تتعاقب بالإرتياض حتى الوصول إلى درجات لا تشرَحُها العبارة فمن أراد أن يتعرَّفها فليتدرَّج إلى أنْ يصيرَ من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السَّامعين للأثَر[٣].

على أنَّ الفهمَ الذي يتجاوزُ العقل عند إبن سينا يرتبطُ إِرتباطاً مباشراً ببُنْيَتِهِ الفسلفيَّة، حيث نرى أنَّ المسائلَ الفلسفيَّة الكبرى كمسألة الإلوهيَّة ومسألة العناية الإِلهية والقدر، تكمل وتتضح بل تُصحَّح في بعض نواحيها، من تصوُّفِه

= الإنساني كما هو المدبر الحقيقي للعالم، وكل تدبير بوجه غير ان بين التدبيرين تناسباً. هذه الفكرة: الله مع شيء وغير كل شيء ستشكل ركيزة أساسية عند الإمام الخميني في كتابه هذا. والإمام هنا كما الفارابي يغوصان على عمق كلمات الإمام علي عليه السلام: مع كلِّ شيء لا بمقاربة وغير كل شيءٍ لا بمزايلة، فاعلٌ لا بمعنى الحركات والآلة را: نهج البلاغة، شرح صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧م، ص٤٠. عن الفارابي تفصيلاً را: بحثي: توحيدية الفارابي، العرفان، مج٧٠، عدد٤، نيسان ١٩٨٢م، ص ٣٤ ـ ٤٠. عن «فصوص الحكم» للفارابي، را: عن اهميته وصحة نسبته: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، بيروت، ١٩٧١م، ص٣٠ وص١٧٠. من شارحيه القمشه اي الذي يعبِّر عنه الإمامُ الخميني ب«شيخ مشايخنا» بإعتبار أن الإمام كان تلميذ الشاه آبادي الذي هو تلميذ الأَشكوري من خاصة تلامذة القمشه أي.

(١) إِبن أُصيبعة، عيون الأنباء، دار الحياة، بيروت، ١٩٦٥م، ج٢، ص٤. كذلك: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الاثار، بيروت، د.ث، ص٣٧.

(٢) Carra de Vaus, in Ency clop|die de l'islam, 11,58

(٣) إبن سينا، الإِشارات والتنبيهات، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨، ج٣، ص٨٠٠ ـ ٨٥٢.

لا في فلسفته كما يقول عفيفي[١].

ومن هذا التأسيس الجذري، إلى تعاطي الأفكار معه في العصور اللاحقة، وخصوصاً في قطاع الأخلاق المتشابك مع التصوف، والذي يشكّل التعليل والثمرة، حطَّ الإمامُ رِحالَه ليأخذ بناصيةِ مَعْلَمين بارزين من معالم التشكُّل الجديد للسيرورة العرفانية هما: دمج التصوُّف في حركة الحياة، والأخذ بمنهج فلسفي جديد يتجاوز إبنَ سينا لكنّه لا يُصادمه، وهو الجمع بين طريقتي النظر والإستدلال والتصفيَّة والإستكمال.

لقد بدا الأثر الفلسفي واضحاً في الفكر الأَخلاقي حين صياغاته المستقلة الأولى على يد مسكويه الذي نظَّرَ فلسفياً وأَخلاقياً لتصوُّفٍ مندمج في السلوكيات البشرية، وقد هاجم العزلة والإنفراد لأنها تنفي كل الفضائل التي لاَ إمكانية لبروزها إلى السياق العملي[٢] فقمَّةُ ما يبلغه الإنسان يدخل في سياق الحركة، يقول الطوسي محاورُ مسكويه ومصحِّحُه: إن سعادة الإنسان بما هو إنسان هي الإستنارة بالآثار الإلهيَّة اللامتناهيَّة، حيث تصبح أفعاله افعالاً الهيَّة وهذه الأفعال هي خير محض، وهي متوخاةٌ لذاتها. وأفعال الإنسان اذا صارت إلهية فهي تصد عن لبّه وذاته الحقيقيَّة التي هي عقله الإلهي الذي هو ذاتُه بالحقيقة[٣].

---

(١) أبو العلا عفيفي، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى إبن سينا، جامعة الدول العربية بغداد، ١٩٥٢، ص ٤٠٦. عند هذه الملاحظة المهمّة يمكن أن نفهم تجاوز إبن سينا للنتاج اليوناني، وهو الذي وصف ما يسعى اليه من الحكمة المشرقيّة بأنه أفق تبقى أمامه عطاءات اليونان كالخُشب المسندة، را: الاشارات والتنبيهات، م. س، ومما يؤسف له أن يضيع كتاب «الحكمة المشرقية» لأبن سينا، وهو الذي يصفه كارادي ڤو بأنه اشهر من كَتَبَ في حكمةِ الاشراق جوهر فلسفته: را: بحثاً معمَّقاً لكرلو نلّينو عند: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠، ص: ٢٤٥ ـ ٢٩٦.

(٢) مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، منشورات الجامعة الأميركية، تحقيق قسطنطين زريق، بيروت، ١٩٦٦، ص ٢٩. را: متابِعَيْه وناقِدَيه كمُنظِّر: نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، أز انتشارات كتا بفروشي علمية اسلامية، تهران. ص٢١٠ ـ ٢١١. كذلك را: جلال الدين دواني، أخلاق جلالي، لكهنؤ، ١٢٨٣هـ، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٣) أخلاق ناصرى، م.س، ص٥٦.

إنَّ العُمق الذي يأخذ به الإمامُ في فلسفته هنا في هذا الكتاب تقوم على سفر الإنسان وترقيه من مرتبة في عالم التطهُّر عبر فعله الدائم الذي يوسِّعُ من إستعداداته، ويعودُ به من أَرقى المراتب إلى العمل بين الخلق[١].

فالقُربُ من الله يعود بالإنسان إلى تمثُّلِ صفاته التي تتحوَّل من التصوُّر والفكر إلى الواقع والحياة. فلم يعد التصوُّف هروباً من الشواغل والعلائق وإعراضاً عن الدنيا كما أَسَّس القُشيري[٢] كأن التنظير مع الإمام يمحي جدلية الدنيا والآخرة، بحيث يتَّصلان إتصالاً جوهرياً، فالسلوكُ العرفاني مظلتهما الحاضنة.

وقد امتدَّت هذه الرؤية إلى مداها الأقصى عندما رأينا تشكُّل منهج جديد جمع أَفكاراً مبثوثةً في السِّياقات الفلسفية بدءاً من السُّهروردي. ويقوم هذا المنهج على الجمع بين منهجي النظر والإستدلال والتصفية والإستكمال، وقد نظَّر له موسوعي متعمِّق في الفلسفة والعرفان والأخلاق هو جلال الدين الدواني، مؤكداً على تفضيل منهج التصفية والإستكمال لأنَّه يوصلُ إلى الكمال بمحض الموهبة الربانية رغم أنه لا يعارض منهج النظر والإستدلال[٣].

لقد تلقَّف الإمام الخميني هذا التوجُّه، ولكنه دفع به إلى آفاق أكثر تماسكاً عندما أَقرَّه وطبَّقَه على نصوصٍ من المنهجين.

تحدَّث الإمامُ عن جامعةٍ علمية وعرفانيَّة وأَخوَّةٍ أَيمانية ترفعُ الحجابَ عن

---

(١) الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسسة نشر آثار إمام خميني، ١٣٧٣، ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، القاهرة، ١٣٣٠هـ، ص٧٦. عن العقائد والآداب والأخلاق الصوفية كمقابل لطريق العقل را: م. ن، ص: ٢ - ٣ - ١٨٠ كذلك را: ابو طالب المكي، قوت القلوب، القاهرة، ١٣٥١هـ، ج٤ ص٣ - ٥.

(٣) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالي، مطبع تيج كمار، لكهنو، ١٣٢٢هـ، ص ٢٧. نشير إلى الحاجة الملحة لتحقيق أعمال الدواني التي تتجاوز الماية مثلما هي الحاجة ملحة لدارسته لما نعتقده من دور مهم له في تشكل الفلسفة الإسلامية الذي تحدثنا عنه، وربَّما التأثير على الشيرازي.

مطلوب الطرفين، بحيث يرتفع الخلاف من البين، فإن طور العرفاء وإن كان طوراً وراءَ العقل إلاّ أنّه لا يخالف العقل الصريح والبرهان الفصيح. فأصحابُ الكشف والمعرفة الذوقية وأربابُ الحكمة والطريق البرهاني غير متخالفي الحقيقة وإن كان القائل بها متفاوت الطريقة، فإنَّ السلوك إلى الله بعددِ أنفاسِ الخلائق[١].

والجديدُ عند الإمام في هذا الإطار هو ما اجترحَه عندما طبَّق هذا التوحُّدَ المنهجيَّ على مشكلات فلسفيَّة، كسلسلة الموجودات في عالمي الخلق والأمر، وكيفيَّة الصدور[٢].

إنَّ طورَ العرفان الذي عبَّر عنه الإمامُ بطور ما وراء العقل الذي لا يصادم العقل يحمل دلالة واضحة على تمكُّن هذا البُعد في صميم الإنسان. فكأنَّ العقل يقصر عن إستيعاب طاقات الإنسان التي تتجاوز التمكُّن والتزمُّن نحو إطلاقية تُلامسُ الحكمة الشاملة، المقصد العرفاني الوحيد. وهي ما يقود العقلُ اليها. فإذا كان العقل يملأ دائرة التزمن والتمكُّن، فإنَّ الحكمةَ يصلُ الإنسانُ إليها بعد إستنفاذ الفلسفة، حيث ينأى بالعقل إلى عقلٍ أسنى يربطه بعالمٍ مُفارق يعرف فيه جمال الحقِّ بالكل[٣].

---

(١) الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص٤٧.

(٢) م. ن، ص٤٧ ـ ٤٨ وص٦٤ ـ ٦٥.

(٣) يمكن أن نشير هنا إلى تقيعدات هنري كوربان التي إنطلقت من تشكيل الوحي لسلوك يُمثِّل موقفاً تفسيرياً للحقيقة، حيث أن الوحي يتضمَّن علم إنسان (أنتروبولوجيا) خاصاً، أو قل نموذج ثقافةٍ روحيَّة معيَّنة تفترض نموذج فلسفة ما ترسِمُه وَتدفعُ إليه. را: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣، ص: ٣٩ وص: ١٠٣ ـ ١٣٣. وانطلاقاً من هذه الرؤية توَّج كوربان شروحه بكتابةِ تاريخٍ للفلسفةِ الإسلامية على هذا الأساس. وقد اكتمل بالإضافة إلى المرجع السابق بكتابه:

En islam iranien - Aspects spirituels et philosophiques- Le Shiisme duodecimain, 5T:18 Gallimad, paris, 1971.

نَقَلع ذوقان قرقوط هذا الكتاب إلى العربية في ترجمةٍ سيِّئةٍ تحت عنوان: الشيعة الإثنا عشرية، وقد صدر عن مكتبة مدبولي في القاهرة عام١٩٩٣. وهو يشكِّل الجزء الأول من عمل كوربان «في الإسلام الايراني». والغريب أن قرقوط لم يترجم تمام هذا الجزء كما ورد في طبعته الفرنسية السالفة وهي الطبعة الوحيدة. ويمكن أن نشير هنا إلى أحد متابعي كوربان وهو سيد حسين نصر الذي ميَّز بين مدرستين لكل منهما إطارها العلمي: المدرسة الهرمسية الفيثاغورية والمدرسة المشائية. ففي مقابل ميتافيزيقية المدرسة=

أنَّ الإِنسان رغم أنه مقيَّدٌ بالزَّمان والمكان، والمقيَّد يأبى عن الحقيقة الإِطلاقية، إلا أنه ـ وكما يقول الإِمام ـ بالأمانة التي حملها من الله والتي وضعته في مقام المظلوميةِ الذي هو التجاوزُ عن قاطبةِ الحدود يستطيع أن يتجاوز بقدراته العلم المقيَّد إلى الإِطلاقية. فالأمر أبعد من المحدوديَّة التي تقيّد الإِنسان، إذ أن قدرته تثرى بإطلاقية المعرفة الإلهية. كأننا أمام الفلسفة التي تقود إلى الحكمة، ليستشرف الإمام موقفاً نقدياً معاصراً مهماً[1].

إنَّ هذا التوجُّهَ نحو توحيد منهج المعرفة يكشف عن نزعةٍ توحيد أكثر شموليَّة

= الأولى التي قامت معرفتها وعلومها بالطبيعة على التفسيرات الرمزية للظواهر والرياضيات، كانت الثانية عقلانية قياسيَّة لها بُنيتها الفلسفية أكثر منها ميتافيزيقية حيث الهدف من العلوم هو في إيجاد مكان الأشياء في نظام عقلي أكثر من البحث فيما وراء المرئيات. ولقد أثّرت هذه المدرسة في علم الكلام وخسرت مواقعها منذ القرن السابع للهجرة، ولم تترك سوى أثرٍ ثانوي على العكس من المدرسة الهرمسية التي أَعتبرها المسلمون إستمراراً لإرث الأنبياء في الحِكمة، ورأوا فيها إستلهاماً إلهياً أكثر منه معرفة إنسانية. را:

Seyyed Hossein Nasr, Sciences et savoir en islam, paris, 1979, P:26.

(١) مصباح الهداية، م. س، ص٥٦. لاحظ اقتران الكتاب والحكمة في القرآن الكريم في غالبية الآيات التي تحدث عن الحكمة مثلاً: البقرة/ ١٣٩ و١٥١ و٢٣١ و٢٥١ و٢٦٩، كذلك: آل عمران/ ٤٨ و٨١ و١٦٤. كذلك: النساء/ ٥٤ و١١٣، والمائدة/ ١١٠. لاحظ بُعدَ الحكمة: ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**﴾، البقرة/ ٢٦٩. ويمكن أن نشير إلى بُعدٍ معاصر، فقد بدأت ومنذ إنتهاء الحرب العالمية الثانية الدعوة لإعادة ربط العلم بالمعرفة لتلافي التدمير. ومن أهم من دعا إلى ذلك رينه غينو الذي إِعتبر أن الغرب قد وقع تحت تأثير مُميت عندما تبنّى طريقة اليونان في تهاهي الفلسفة والحكمة، إذ أن الفلسفة مرحلة تحضيريّة تؤدي إلى طريق الحكمة، ولقد حدث الإنحراف عندما إعتُبرت هذه المرحلة الإنتقالية هي الهدف بحدّ ذاته فتبوأت المكانة المُخصّصة للحكمة مما أدّى إلى نسيان الطبيعة الحقيقيّة للحكمة وولادة الفلسفة المُدنَّسَة التي تنبذ كلَّ ما هو فوق ـ عقلي. را:

Réné Guénon, La crise du monde moderne, Gallimard, paris, 2eme E, 1979, pp: 15 - 29.

كذلك را: مؤلفات مفكر كروجيه غارودي شغلته هذه الناحية منذ عشر السبعين وحتى اليوم، أي من كتابه «حوار الحضارات» وحتى كتابه «حفّارو القبور» بحيث اصبحت هاجساً يستلهم العرفان الإسلامي وفلسفته التنبوئية كما يقول. مع الإنتباه إلى ما يبدو من تأثير غِينو عليه رغم أنه لم يبلغ عمق غِينو. قا: بكتابه: Appel aux vivants, Seuil, paris, 1979, pp: 3 - 30 كذلك را: فصلاً نقدياً خاصاً عن العلم والحكمة في كتابه: وعود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٤، ص: ١٠٤. ١٤٥. كذلك قا: بتطبيق لتهاهي العلم والحكمة في الاسلام في كتابه: L'islam vivants, Maison de Livre, 1989.

تستبطن القول بوحدة التجربة البشرية، التي تظهر كمرآة تعكس فكر مختلف العصور والثقافات، ولكنَّها مرآة موجَّهة تحيل هذه التجربة إلى تجربةٍ مقروءة.

يبدأ الإمام خطوته بالجمع بين مفكري الإسلام من مختلف العصور والمشارب، فهو يتطرَّق إلى نتاج المحدِّثين والفلاسفة والعرفاء، فنحن نرى على طول الكتاب وعرضه ذلك التداخل المركَّب بين أحاديث الأنبياء والأئمة، وجدليات إبن سينا والشيرازي والقونوي والسُّهروردي وإبن عربي وغيرهم، لينتهي الأمرُ إلى إبداعات جديدة ناقدة ومتبنِّية تغلِّفها حيناً بعد حين مساحاتٌ من التناهي العقائدي والتاريخي كلونٍ من ألوان فكرة الإنتماء والتواصل.

ويمتدُّ هذا التوجُّه إلى الأُمم الأخرى، فنرى تركيز الإمام على أنبياء جميع الأديان، وفلاسفة العصور المبَرَّزين وبالأخص أرسطو وفوفوريوس الذي يصفه بأنّه من أعظم الحكماء في علم الباري، وأفلاطون الذي يَسمُهُ الإِمام بالإِلهي جرياً على عادةِ فلاسفةِ الإِسلام السابقين[1]. بحيث نقف أمام محاولةٍ لِصَوغِ تجربةٍ ثقافيَّة كوكبيَّة.

ويمكن أن نحصر هذه المحاولة في الإرث الإِسلامي الشمولي ضمن إِطارين: السياق التاريخي لعقل الإسلام الفلسفي، وطبيعة الدين الإسلامي التوحيدية.

ونلمسُ هذا التوجُّهَ في السياقِ الأولِ بشكلٍ عام وسهل في آفاق الفلسفة الإِسلامية منذ بداياتها. فالكندي وإنطلاقاً من الحديث النبوي الشريف المشهور: الحكمة ضالةُ المؤمن أينما وجدها فهو أحقُّ الناس بها، يحاول أن يؤسِّس لفهم يأخذ الحقَّ ويقتنيه من أيِّ جهةٍ أتى، ويعتبر أن معرفة الحقيقة ثمرةٌ لتجارب الأَجيال

---

(١) ان النظرة التي نظر بها مؤرخو الفلسفة الإسلامية إلى الحكماء اليونان تتركز على أنهم اقتبسوا مذاهبهم الفلسفية عن الأنبياء والحكماء المشرقيين. فنحن نرى القفطي مثلاً يعتبر أن النبي ادريس هو هرمس الهرامسة، وانه ولّى تلميذه اسقليبوس الحكيم على ربع المعمورة الذي ملكته اليونان. را: القفطي، إخبار العلماء، م. س، ص١٧. ولا يعنينا هنا الأمر التاريخي المعَّرض للنقد بقدر ما يعنينا الذهنية وطريقة الفهم را: مصباح الهداية، م.س، ص٥٤، ٦٨.

الإنسانية في عصور متعاقبة[1]. وهو في ذلك أقل تاريخيَّة من الفارابي الذي اعتبر أنَّ الحكمة تراكم وتواصل، فهي خطٌ بدأ في الشرق ببابل ومصر، ثم في بلاد اليونان، فبلاد الإسلام، فالحكمة واحدةٌ والإختلافُ في الدَّرَجَة لا في النوع[2].

ويُعلِّلُ مسكويه أَخذَه للحِكَم البشريَّة بأنَّ عقول الأمم كلها تتوافى على طريقةٍ واحدة لا تختلف باختلاف البقاع ولا تتغيَّرُ الأَزمنة[3].

على أنَّ هذا الإنتماء إلى هذه التجربة البشريَّة الشاملة لا يعني التماهي معها، ولا أخذها كمسلّمات، بقدَر ما يعني تصحيحها ومحاورتها. فالبناء المعرفي الذاتي أساس لازب في عملية التعاطي، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه بالبُنية أو الشخصيَّة الحضارية.

يدفعنا هذا الأفق وعلى الخصوص إلى الغوص في علاقة الفكر الإِسلامي بالنتاج اليوناني، وهو ما لا طاقة لنا به هنا وإن كنا لا مسناه ملامسة هيِّنة. ولكن ما نريد الإشارة إليه هنا هو أنَّ البنيةَ الحضارية الإسلاميَّة استوعبت الفكر اليوناني وهضمته وصحَّحت ما وردع من أَخطاء في شرح الشرَّاح، وتعاطت معه. بإنتقائية بارزة، وبعدم اكتراث مع كل ما يتعارض مع روحها الحضارية كالأفكار المادية اليونانية والنتاج الأدبي[4] وضمن هذا الفهم يرومُ الإمامُ شأنهُ شأنَ الفلاسفةِ المسلمين مقصدَ الحقيقةِ الذي يتوافق مع الآفاق المعرفيَّة المدشَّنةِ من قِبَلِ الوحي، فلا تُفهم نصوص أرسطو وافلاطون بذاتها ولذاتها بقدر ما تُفهم على ضوء الدورِ

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفيَّة، تحقيق أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ص١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) ابن ابي أُصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الحياة، بيروت، ١٩٦٥م، ج٢، ص١٢٣ ـ ١٣٥.

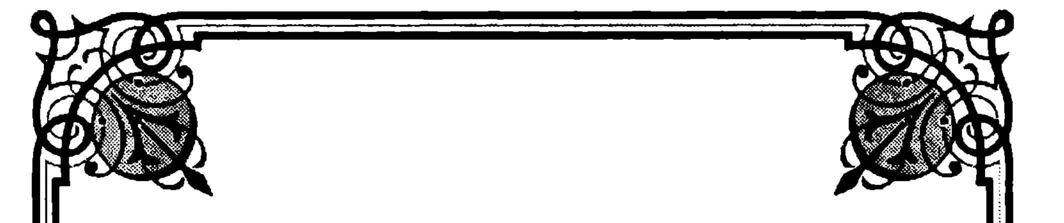
(٣) مسكويه، الحكمة الخالدة، تحقيق بدوي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠، ص ٣٧٦.

(٤) را: بحثي: في المراودة الثقافية بين الإسلام والغرب، المطلق، عدد ٦١، ١٩٨٩، ص١٩ ـ ٤١ ومن الملفت أن يذهب إلى هذا الرأي مستشرق متعُمق في انتقال الفلسفة اليونانية إلى الحاضرات الإسلامية هو فالتزر الذي يحمل ضغينة لا تخفى على الحضارة الإسلامية را: R. Walzer, Greek into - Arabic, .oxford, 1962, PP 237 - 238

الذي يمكنُ أن يُشيعَ التجلّياتِ التي ترقى بالمجتمع إجتماعياً وروحياً.

هذه ناحية، أَمَّا الناحية الثانية، فهي أن الإمامَ في نزعته هذه يستلهمُ روحَ الإسلام التوحيدية. فالإسلام يعود إلى الإبراهيميَّة التي تمثَّل وحدة التعاليم وهو تجليها وخاتميَّتها، وهو بهذا ليس مجرَّد دين من الأديان ـ كما يقول سيد حسين نصر ـ بل إنه دينٌ خاص. وبإثباته لجميع ما جاء به الأنبياء فإنَّه يُدلِّلُ على شموليته وعالميته، وبذلك اكتسبَ القدرة على التأليف والدَّمج والإقتباس من الحضارات الأخرى. ولا يعني هذه أَنه نزل إلى مستوى من التماثل الذي هو نقيض جوهر التوحيد، إذ لم يكن الإِسلامُ قط قوة تعمل على جعل الأشياءِ كلها مُتماثلة، بل كان يُبقي على ملامحها ومميِّزاتها ويصوغها في وحدة تتألف مع فلسفته العالمية الشَّاملة، فهو يتقبَّل جميعَ ما يتوافق وينتظم مع عقيدته التي تتضمَّنها شهادة التوحيد[1].

(١) سيد حسين نصر، الإِسلام: اهدافه وحقائقه، الدار المتحدة، بيروت، ١٩٧٤، ص ٣٠ ـ ٣٥. هذه الفكرة المهمَّة يمكن إستخلاصُها من نهج البلاغة إذا قارينا رؤية الإمام علي عليه السلام لهذا الجانب... ومن هنا الدعوة الملحَّة لدراسات أكثر إتساعاً وعُمقاً في نهج البلاغة، فهي أكثر من ضرورية.



«مصباح الهداية»

تحليل نقدي مقارن

رغم أنَّ الإمام يحصر هذه الرسالة ضمن مبحث الإنسان[1]، فإنَّ الطابع الغالب عليها يدور حول الإطلاقيَّة الإلهيَّة. وضمن ذلك نستطيع أن نتلمَّس موضعةً ما تجري للإنسان، فهو يسبح في فلكها، أو لنقل إنَّها أصله ومنتهاه. فلا إقرار بالفهم الذي يفصل بين الله والإنسان، ويضع كلاً منهما في عالمٍ مستقل له تماسكُه الخاص.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فإننا نستطيع أن نحدِّدَ مرامي هذه الرسالة في إطار بحثٍ في التوحيد، حيث يؤخذ الإنسانُ في سياقه الكُلِّي والأسمىٰ، ليتجلى البعدُ العرفانيُّ الذي تُنسجُ تعاليمه من ركيزتين: وحدة الوجود أو توحيد الوجود، والإنسان الكامل[2]. وذلك كثمرة طبيعيَّة للنسق الإسلامي الذي تبرز هذه السِّمةُ في مناحيه المختلفة، وإن تعدَّدت الطُرُق والأساليب[3]. فلا يمكن

(١) مصباح الهداية، ص١٢. يقول الإمام إنها تدور حول الخلافة المحمَّدية والولاية العلوية مع إشارات إلى النبوَّة.

(٢) يؤخذُ لفظُ العرفان أَو مرادفُه التصوُّف هنا بمعنى الحضور الذي يرمي الإنسانَ في الحبِّ الواعي المتجلِّي عن الله، والذي ينير العقل ويجعله يرفلُ بالتطهُّر كطريقٍ نحو الكمال، الذي يحصل من إلتزام الوحي في حركيَّة الإنسـان مع الآخرين والطبيعة، ليصل إليه بمحض الموهبة الرَّبانية. فالمعرفة والوجود شيء واحد. وهنا لا بدَّ من الإلتفات إلى أن تغيير الإسم من التصوّف إلى العرفان إنما حصل بعد تداعيات سياسيَّة وفكرية في العهد الصفوي أزرت بالمتصوِّفة وأفكارهم التي لازمها الإبتذال على جميع الصُعُد وبالأخص التحلُّل من قيودِ الشريعة. عن ذلك را، بتوسع: كامل الشيبي، الصِّلةُ بين التصوُّف والتشيُّع، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣، ج٢، ص ٣٧٦ ـ ٣٨١.

(٣) مصباح الهداية، ص٤٧ ـ ٤٨. يصرِّح الإمامُ بتعدُّد الطرق للوصول إلى الله، وبأنه بعدد أنفاس الخلائق. فما يختزنه هذا الفهم ليس فقط أخذ الإنسان بما هو عليه من ضعف والإقرار بتراتبية مفتوحة للترقي، وإنما هو=

عزل الحقّ عن الخلق عند الإمام، إذْ لا إختلاف بين الحقائق الوجودية[1].

يتقوَّم الطريق العرفاني في هذا الإطار، بشمولية واسعة يأخذ بها الإمام الخميني من خلال ثلاثة أبعاد: طبيعة الله، وطبيعة العالم والإنسان، والقيم الروحيَّة العرفانية التي تصل إلى معرفة الذات الإلهيَّة. حيث يصبحُ الإنسانُ جديراً بالتمثُّل التام لصفات الله وأسمائه. مع الأخذِ بعين الإعتبار أن نهج الشمولية يمنحها الإتجاه للتوحُّد مع الحقائق التي تسبق وجوه الإنسان والمرتبطة به من حيث صلتهِ بالله، والتي تقوم على أَساسٍ من الثوابت الغيبيَّة والفعليَّة. وهذا هو بالضبط مدارُ هذه الرسالة التي تتلبَّسُها فكرةُ التوحيد، فهي الرؤية والمنهج. حيث يجري إحتواءُ جميع الأشياء على أساس علاقة شاملة بين الله في مطلقه وبقية الموجودات بإمتداداتها في الطبيعة وما فوق الطبيعة.

إنَّ السؤال المطروح هو عن كيفية التمثُّلِ الوجوديّ والإِلوهي الذي يدور الإنسانُ في فلكه. إذْ أنَّ الله يتعالى تعالياً مطلقاً على جميع المقولات بما في ذلك الجوهر[2]. ولذلك يتركّز الحضور الإنساني على الأسماءِ الإلهية المتجليَّة في الكون والفاعلة على الحقيقة. فهي الإمكانيات الكامنة في الكون ومجلى الله في العالم، ومن خلالها يترقَّى الإنسان عبر التمثُّل.

تتنامى إِمكانيَّاتُ الإِنسانِ في مستوى كماله الأعلى إلى أن يصبر حسب قول الإمام مجموع تجليات الأسماء الإلهية[3]. فهو يجمعُ في نفسه مثال الكمال وواقع الإنفصال. فإمَّا الإتصال بالمطلق مع ما هو عليه من نسبيَّة، أو الركون

= في غوره البعيد نسجٌ للتنوّع داخل الوحدة، بحيث تبقى الحريَّة البُعد الملاصِق الخفي، ومن هنا تعدَّد نشأت الوجود وإنباء وتعليم الأنبياء، فإن لكل قوم لساناً. را: مصباح الهداية، ص ٣٨. را: القرآن الكريم: **﴿ولكلِّ أُمَّةٍ رسول﴾**، يونس/٤٧. كذلك: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومِه ليبيِّن لهم﴾**، إبراهيم/ ٤.

(١) مصباح الهداية، ص١٥.

(٢) مصباح الهداية، ص١٥.

(٣) مصباح الهداية، ص٨٢.

إلى ما هو بشري، وهو ما يستتبع البقاء في مراتب العزل والإنفصال، وتشابك الوجود مع الأَعدام[1].

إنَّ هذين الإعتبارين يظلان ملازمين للبُعد الإنساني، وهما فوق التعاقب التاريخي والتبدُّل الزَّمني، والإنسان يملك إمكانية استنفاذ شخصيته البشرية من جميع جوانبها حتى تبلغ الغاية من طاقاتها، والتي تتمثَّل في التخلص من كدورة المرآة، حيث تصبح بصفائها مهيَّأة لعكس الأسماء والصفات الإلهيَّة التي تتضح حسب مستوى الصفاء، فالمرائي الأسمائية طاقة النفس[2].

إنَّ إمكانيات عكس التجليات الإلهية تدفع الخيارات الإنسانية إلى مداها الأوسع، ليس كغياب للضغوطات المادية وإنما كغياب للحدود، بمعنى قدرة الإنسان على تجاوز هذه الحدود أو احتوائها. فالإنسان له بُعدٌ الهيٌ قادرٌ على الإتصال بالمطلق، وإرادتُه قادرةٌ على إختيار ما يؤدِّي إلى المطلق، فهو وعاءٌ مزدوجٌ صُنع للمطلق. والإِسلام يملأُ هذا الوعاء بحقيقة المطلق وشريعته.

إنَّ نمط تعاطي الإنسان مع مقدَّراتُ الحضور، هي التي تبلور سِعةَ التجلّيات التي لا تُحد، وحضور الإنسان يبدأُ من خلال السَّفَرَيْنِ الأَول والثاني بجهدٍ معرفي[3] يشكِّل تمثُّلهُ وإِستيعابُه حركة الترقي الجذري إلى حدود تلك العلاقة الواسعة والبعيدة الغور التي تقوم بين الله والإنسان. حيث يتجاوز الإنسان حُدودَ الأَنا، بمعنى الإندماج بالمطلق مع البقاء على ما هو عليه من نسبيَّة. فالذات الإلهية وراءَ الوجود هي مبدأ النسبيَّة، وأَهميَّةُ هذا الوجود أنَّه يفيض بلا نهائية الوجود،

---

(١) م.ن، ص٤٩. يمكن أن نطابق مع ما ورد في القرآن الكريم بالإشارة إلى الخلق في «أحسن تقويم» والرَّد «إلى أسفل سافلين» (سورة التين/ ٤ ـ ٥) هو وضع الإنسان الدنيوي الذي يحدِّده بين المستويين أدراك الذات الإلهية وعدمه. وفي السياق نفسه فإن الإنسان خلق من «الحمأ المسنون» و«الطين اللازب» (الحجر/٣٨ والصافات/١١) هذا مدار الإنشدادات الأرضية التي تقابل: «فإذا سوَّيتهُ ونفختُ فيه من روحي» (الحجر/ ٢٩)، حيث يجذبه جزؤه الإلهي بنفس المستوى.

(٢) م.ن، ص١٨.

(٣) مصباح الهداية، ص٨٧.

فنسبية الإنسان كالحقيقة تنبُع من ذات الله، فهي الظل أو المحيط المرئي الذي يهيّئُ المجالَ للمطلق وتجلياته ليؤكد نفسه بما هو أولاً أمام نفسه ثم في إنبثاقات متنوعة لا تحصى. والتجليات لا تظهر إلا في شكلٍ يتطابق مع استعداد الذي تظهر له.

من هنا ترتكز الخطوة الأولى في هذا السير على العقل حيث يمرُّ كل شيء من خلاله فهو الهادي إلى الصراط ومَجْلَى العبادة الحقيقيّة[(١)]. وفي هذه المرحلة الأولى يلعب دوراً لافتاً في قوتيه: الإتصال بالمطلق أو الانفصال، فهو يملك قوَّة التأسيس لعملية الضلال والهداية وهو الذي يبعث الإنسان على التواجد ما بعد حدود الأنا، بحيث يتواجد بنسبيته في المطلق[(٢)]، عبر الإتصال بالتجليات المتلاحقة بقوة نَقْلَتِهِ الأولى التي تتمثل بالسفرين الأول والثاني كما رأينا.

يقال العقل للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويُقال للأثر الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل، وهو يمتدُّ على أَقصى طاقات الإنسان، فهو مسموع ومطبوع كما قال علي عليه السلام[(٣)].

---

(١) م. ن، ص٧٠.

(٢) لاحظ الحديث القدسي «ما وسعني أرضي ولا سماني ولكن وسعني قلبُ عبدي المؤمن» فالقلب مقرُّ المكاشفات الروحية بذاته نفسها وبعقله. را: الشيرازي، شرح أصول الكافي، الباب الثالث، الحديث الرابع.

(٣) رأيتُ العقل عقلين ... فمطبوعٌ ومسموعُ
ولا ينفعُ مسموعٌ ... إذا لم يكُ مطبوعُ
ولا ينفعُ ضوءُ الشمس ... وضوءُ العين ممنوعُ

وإلى الأول أشار الرسول ﷺ بقوله: ما خلق الله خلقاً أكبر من العقل، وإلى الثاني أشار بقوله ما كسب أحدٌ شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هدىً أو يرده عن ردى. وهذا العقل هو المعنى بقوله تعالى: **﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾**. وكل موضع ذمَّ تعالى فيه الكفار بعدم العقل فإشارةٌ إلى الثاني دون الأول نحو **﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً أو نداءً صمٌ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون﴾**. وكل موضع رُفع فيه التكليف عن العبد لعدم العقل فإشارة إلى الأول. را: الراغب الاصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، المكتبة الرضوية، إيران، بائيز، ١٣٤٣ هـ ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

يتلقف الشيرازي نفس عبارات الراغب دون إشارة إليه، ويستطرد في فهم مزدوج للعقل يؤسّس فيه المسموع على المطبوع الذي هو العلوم التي تكون قلبية سابقة على التجربة، فالقلب والتجلي للقلب=

أما البعدُ الثاني فهو الإمساك والإستمساك، فالعقل يؤدي إلى معرفة لبِّ الأشياء[1] ومعرفةَ لبِّ الأشياء تشكُل السقف الذي يمكن أن يتوقف عندها شكل المعرفة التي يمنحها العقل، فهو الهداية إلى ترابط موجودات العلم وقيامها بالخالق المؤثرَّ والعلّة. ولذا فإن أهمية العقل هنا هي في قدرته على دفع المعرفة إلى ما وراء العقل[2]. وهنا يمكن أن نضع مفاصل فهم الإمام الخميني لأبعاد العقل وجدليته ضمن السياق التالي:

أولاً: ينطلق الإمامُ في فهمِه للعقل من كونه مظهر علم الحق، فهو يهدي إلى الصراط، ويُثاب ويُعاقب بتوسُّطه، والأشياءُ الكونيَّة لا تعود إلى الحق ما لم تصل إلى العلم العقلي، فهو يظهر في الموجودات على قَدَرِ إستعدادها، وله سَرَيان ونفوذٌ مرتبطٌ بحكم الموجود المطلق، الحقيقة العقلية التامة المجرَّدة التي لولاها ما عبدَ الله عابد[3].

إن ملاحقة مصبِّ العقل يؤدي كما رأينا إلى الحقيقة التامَّةِ المجرَّدة. فنحن هنا أمام طورِ آخر من أطوار العقل يأخذ بعدَه المفارق ليتواجد فيما بعد الطبيعة. وهذه ناحية واضحة عند الإمام فقد أوردها بشكل مباشر واعتبر أن طور ما وراء العقل لا يخالف العقل الصريح[4].

= يكون قادراً بغريزته على تلقي الحقائق في جميع المعلومات، وهكذا يعمل على ربط الحقيقة بالنبوة. را: صدر الدين الشيرازي، شرح اصول الكافي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، تهران، ١٦٤٧، ص٤١٨ وص٤٤٥.

(١) مفردات الفاظ القرآن، ص٣٤١ ـ ٣٤٢. العقل ضد الجهل يُقال عقل الجاهل إذا علم فهو مجموع العلوم التي تعقل عن القبيح، وهي عقل لأنها تعقل العلوم المكتسبة. را: الطبرسي، مجمع البيان، شركة المعارف الإسلامية، إيران، ج١، ١٣٧٩ق، ص٩٨.

(٢) وهذه هي محاولة إبن سينا التي لامسناها، كما هو الأمر عن المؤشر لذلك عند الطوسي، وهو مما نراه بوضوح عند إبن عربي والشيرازي. فلقد استعملوا الأدوات المعرفية العقلية من أجل تجاوزها إلى ما هو فوقها الأكثر صفاءً أي العقل الكلي أو الحقيقة التامة العقلية المجردة بحسب تعبير الإمام.

(٣) مصباح الهداية، ص٦٩ ـ ٧٠.

(٤) م. ن، ص٦٥.

إن عبارة ما وراء العقل قصرها الإمام على العرفان كمرحلة متقدّمة على العقل، فالإنسان يتكامل والعقل عنصر من عناصره. وهذا التكامل هو الذي يغطي قيمة الإِنسان، بمعنى ان طور وراء العقل يحمل معنى القيمة. فلا بد من تحديد البُعد الذي نفهم من خلاله كلمة «العقل» فإنَّ حصر هذا الفهم ضمن قوانين المنطق المعروفة (الهويَّة، عدم التناقض، الثالث المرفوع) هو استخدام ضيّق جداً للكلمة، أَلا ينبغي أن يُدخِلَ المرءُ في تعريفه الإستدلال الاستقرائي؟ أو حتى مجال الفكر التصوري كله؟ فقد تتَّسِع كلمةُ «العقل» أكثر لتشمل ما يُعتبر معقولاً بأيِّ معنىً. غير أنَّ المعقول بهذا المعنى لا علاقة له بالمنطق، فهو مصطلحُ قيمة في جميع الأغراض. وعلينا أن نبرِّرَ الإِستخدام الضيّق لكلمة «العقل»، ويكمن التبرير في ضرورة تقطيع الأشياء إلى أَجزاء ودراسة كل جزء من الموضوع على حَدِه، وسوف نصل إلى تلك المعاني الواسعة للعقل. فعندما نرى أنَّ العرفان يقع خارج العقل فمن الواضح أنَّه لا يعني بذلك أنه يقع خارج المعقول، إذ ينبغي التنبُّه لكيلا نخلط بين مسألة الحقيقة التي تستوعب المنطق ومسألة الحقيقة التي تتجاوزه إلى منطقٍ أعلى يقوم على أساس هويَّة الأضداد، وهو ما نراه على ما يقول هيغل في الكثير من الفلسفة العقلية الماضية لا سيما عند إِسبينوزا، ولكنه أخطأ خطأً فاحشاً عندما ظنَّ أنَّ ذلك نوعٌ جديد من المبدأ المنطقي وحاول أن يؤسِّس عليه منطقَه الأعلى[1] على أنَّ الإمامَ الخميني(قده) كان قد ذهب إلى هذا الفهم، وتوسَّع فيه دونَ الوقوع فيما أسماه ولترستيس خطأ هيغل الفاحش.

يبني الإمام رؤيته للعقل ولما رواء العقل على ركيزتين: الأُولى أفاق الوحدةِ والكَثرة، والثانية المقيَّد والمطلق.

فقد إعتبر أنَّ الحكماء والفلاسفة إعتمدوا العقل المجرَّد لأن نظرهم يتوجَّه إلى الكثرة وحفظِ مراتب الوجود، وترتيب الأسباب والمُسببات، أَما العرفاءُ فإنَّ نظرهم

(١) را: فصلاً مهماً عند: ولترستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص٣٠٨ ـ ٣٣٤.

يتوجَّهُ إلى الوحدَةِ وعدمَ شهودِ الكثرة، فلم ينظروا إلى تعيّنات العوالم[١].

ويغوص الإمامُ على بُعدٍ أكثر عمقاً عندما يعتبرُ أنَّ السماواتِ والأرضينَ وما فيهنَّ محدوداتٌ مقيَّداتٌ ومن شأن المقيَّد أَن يأبى على الحقيقة الإِطلاقية[٢].

والإنسان بمقام الظلوميَّة الذي هو التجاوز عن قاطبة الحدود، يحمل الحقيقة الإِطلاقية عبر إتصاله بالنبوَّة العين الثابت المحمَّديَّ. أو الحقيقة المحمَّديَّة المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات، والإِنسانُ الكامل، أي منتهى الكمالات في اعلى مراتبه، حيث تصل الأول بالآخر والآخر بالأوَّل وتصير معيَّة قيوميَّة مع كل الأشياء[٣].

فالمسائل لا تلاقي تماميَّة العلم المقتصر عليها إلا في علم ما بعد الطبيعة الذي ينتهي إليه جميع العلوم، وقد قال الإمام بذلك بشكلٍ صريح عندما اعتبر أنَّ أسماء الله توقيفيَّة، فإن العلم بذلك علم إلهي لا يحصلَ إلا لمن يكون من أصحاب الوحي[٤].

وهذه ناحيةٌ كان قد أشار إليها الفارابي عندما اعتبر أنَّ الوقف على حقائقِ الأشياء لا يتيسَّر للقدرة البشرية[٥]. وقد سبق بذلك كنت الذي كانت هذه الفكرة ركيزةً مهمةً من ركائزِ فلسفته[٦]. على أنَّ ابن سينا علَّل هذا الأمر عندما اعتبر أنَّ مبادىء العلوم الجزئية إنما تقعُ في العلم الإلهي[٧].

---

(١) مصباح الهداية، ص٦٥.

(٢) م. ن، ص٥٦.

(٣) م. ن، ص٢٦ ـ ٢٧ ـ ٣٤ ـ ٥٥ ـ ٥٦.

(٤) م. ن، ص٤٤.

(٥) الفارابي، رسالة التعليقات، حيدر آباد، ١٣٤٦هـ، ص٤ ـ ١٣.

(٦) لا سبيل عند كنت إلى معرفة الشيء في ذاته (Perse) را: أَما نويل كنت، مقدِّمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، مراجعة بدوي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م ص٧٧ ـ ٧٨.

(٧) إبن سينا، كتاب النجاة، نشر الكردي، القاهرة، ١٩٣٨م، ص٣٢٢.

أَمَّا بالنسبة لتجاوز هيغل فإن الإمام يلجأ إلى الدَّلالات الرمزية في التعبير عن الظواهر الطبيعيَّة بامتداداتها بكل ما يعني من حقائق العلم الباطن المتلقى عن الحقيقة المحمَّدية(١) وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل ولا بالتعبير عنها لغة. وعلى ذلك فإن هذا المنطق الأعلى لا يُقنَّن. هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ ثانية فقد ربط الإِمامُ ظهورَ العقلِ في مراتب الموجودات على قَدَرِ أَستعدادِهَا الذي قُدِّرع لها في الحضرة العلميةِ بالحبِّ الذاتي، فلولا ذلك الحب لا يظهر موجودٌ من الموجودات(٢) فكيف لنا أن نخضع الحبَّ الذاتي الإلهي لقوالبنا المنطقية المحدودة.

ثانياً: إِنَّ العقلَ في كل ما يحتوطه ويعكسه وبتمامه، ليس إلا تجلي نور الأنوار، العقل المجرَّد الأول، حيث نسبة الخلق إلى نور الأنوار، وهو الحقيقة المحمَّدية، بنحو الوَحدَة واللاتعيُّن، وهو الذي يتوسط بإتحاد الظاهر والمظهر. وهكذا يصل الإنسان بأبعاده الحقيقية التي تتجاوز الطبيعة إلى ما فوقها. فهو مرشد إلى عالمِه الأمريّ، العالم الذي يغلو فيه النور على نور، وهو مظهر علم الحق والموصل إليه، فلولا الحقيقة العَقلية المجرَّدة الحاكمة على ما سواها ما عبد الله عابد(٣).

إِن القيمة الحقيقيَّة للإنسان هي في الإرتباط بهذا السريان الإلهي، الذي يدفع الإنسان إلى مراتب الكمال والخلوص من عالم الكثرات، حيث الحقيقة المحمَّدية التي تربطه بالخالق. ولذلك فالنبوة تظهر الحقائق الإلهية، وتكمل المستعدين وتوصل القابلين إلى كمالاتها، فهي إنباء وتعليم بحسب نشآت الوجود ومقامات الغيب، فمرتبة منها لأصحاب سجن الطبيعة، ومرتبة منها ما وقع لأهل السر من الروحانيين والملائكة المقرَّبين، ومرتبة منها ما وقع في الحقيقة الاطلاقية والأعيان الثابتة ولمقام الواحدية(٤).

---

(١) مصباح الهداية، ص٣٢ ـ ٥٦ ـ ١٤.

(٢) م. ن، ص٣٠ ـ ٣٤ ـ ٧١. يبقى أمر هذه الحقائق سراً مغلقاً على الإنسان. را: ص١٤ ـ ٤٤ ـ ٢٩ ـ ٥٢.

(٣) مصباح الهداية، ص٥٨ وص٦٨ ـ ٧٠.

(٤) م. ن، ص٣٨ ـ ٥٥.

يرتمي الإِنسان في دائرة التوحيد وهو الذي ينسج خيوطه عبر التمثُّل العاكس لهذا العالم العلوي الذي يشفُّ في صورته، والذي يمنحُه إمكانيَّة الإِرتقاء من الكثرة إلى الوحدة، من سجن الطبيعة إلى مرتبة ما وقع لأهل السرِّ من الروحانيين. فكلما كان أُفقُه أقرب من أُفق الفيض كانت وحدته أتم، وكلما بَعُد عن حضرته فالأمر على سبيل التعاكس حيث الكثرة فيه أظهر[1].

يصبحُ العقل في مسار الإِنسان في النشأةِ العلميَّة المتلبِّسة بالكثرة شكلاً غير مباشر من أشكال المعرفة. وبذلك فهو يملك إمكانية أن يؤدي إلى الإستغراق بالكثرة بمعنى الضلال. ولذلك نرى الله سبحانه يَعْدلُ الضلالَ بسوءِ إستعمالِ العقلِ لا بفساد الإِرادة[2]. فالتكثير ليس حجاباً عن التوحيد مثلما أن التوحيد ليس حجاباً عن التكثير[3]. وهنا تكمن قدرة الإنسان وواسع مداه. فالعقلُ ليس قدرةً على التلاعب فالأفكار والصور دونَ النفاذِ إلى الكُنْهِ، إنه اختراق لحجب توصل إلى العقل الأسنى.

وهنا نجد فارقاً مهما بين الإسلام والمسيحية، فالمسيحية في جوهرها لغزٌ يحجب الله عن الإنسان، وجمال المسيحيَّة يكمنُ في تقبُّل الإِلهِ لغزاً والانحناء بخشوع أمام هذا اللغز، أي كما يقول القديس أوغسطين الإِيمان بالمجهول. أَما في الإِسلام فالإِنسان هو المحجوب عن الله، لكنَّ الله لا يحتجبُ عنا، وما دمنا نحن محجوبين عنه فواجبنا أن نُمزِّقَ الحجُبَ ونزيلها حتى نراه ونعرفه[4].

وعليه يستبطنُ الوحيُ في الإسلام لحظة الحضور الكبير، الحضور الذي

---

(١) م. ن، ص٣٨ ـ ١٩.

(٢) را: فؤاد عبد الباقي، المُعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٦٤هـ، مادة «يعقلون» ص٤٦٨ ـ ٤٧٩. ومادة «ضلَّ»، ص٤٢١ وما بعد.

(٣) مصباح الهداية، ص٥٣.

(٤) سيد حسين نصر، الإسلام اهدافه وحقائقه، م. س، ص١٧ ـ ١٨.

يتجاوز الأنا بحدودها والذي يختاره الإنسان لينقله من الوجود إلى الكينونة[(١)] فالإنسان يؤخذُ بما عليه من نقص ولكن في نفس الوقت بما هو عليه من طاقات وإمكانيات ينفذ فيها من جزئه الإلهي في عالم الأنوار بواسطة الوحي. فالإنسان بحاجةٍ للوحي ليُدركَ كاملَ إمكانات القوى الكامنة في كيانه لكي يزيل جميع العقبات التي تعترض سُبُلَ العقلِ القويم. فالعقلُ يهدي الإنسانَ إلى الله شرطَ أن يكون سليماً، غير أنَّ الذي يوفر سلامة العقل ويضمنُ صحَّتَه هو الوحيُ ذاتُه الذي هو بدوره ظاهرة من ظواهر العقل الكلي الأسنى الذي يجعل العقلَ يقوم بوظيفته قياماً صحيحاً، فلا تقف الإنشدادات الدنيوية حجرَ عثرةٍ في طريقه. فهو يساعد الإنسان على تخطي العثرات المغروسة في عمق طبيعته والتي تمنعه عن تثمير طاقاته في تنمية جميع عناصر العقل، فهو يضعف وينسي ويتعجَّل وييأس وعقلنا لي أداة شيطانية تنزلق على سطح الفكر بل اداة وهبنا إياها الله، وغاية هذه الأداة الحضور العيني في التجليات الصفاتية، والعلم نفسه هو حجاب غليظ على ما يقول الإمام الذي اعتبر أنه لا بد من أن يخرق بتوفيق الله وترويض النفس والإنقطاع التام للّه، فإستعمال العقل وحده مشوب بالأَوهام، والنبوَّة هي الضامن لسلامة العقل[(٢)]، وهذا ما يجعلنا نستعيد نيتشه وملاحظة العلاقة بين صنمية العقل عنده وقتل الله عند الغربيين[(٣)].

---

(١) نقصد بالكينونة الأثرَ المترتّب على الوجود بمعنى حيوية الوجود وحركته وهو نفس المعنى الذي يخلعه هيدغر على مصطلح)إ(xistential وليس)إ(xistentiel بالمعنى السارتري بحيث يأتي المعنى على ما يقارب إسبينوزا (المتأثّر بالعرفان الإسلامي كما سنرى) إتجاه عمل العقد نحو الإيجاب (Act) دون المعاناة (Suffer) فمعيار النشاط المجادلة(٦). و﴿**خُلق الإنسان ضعيفاً**﴾ النساء (٣٨).

(٢) الإمام الخميني، الاربعون حديثاً، دار التعارف، بيروت ١٩٩٣، ص٥٩٤. كذلك را: مصباح الهداية، ص ٣٩ ـ ٤٢ ـ ٥٥. كذلك را: إبن عربي، فصوص الحِكَم، تعليق عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٠، فص حكمة إيناسيّة، ص١٨٣. كذلك: الفتوحات الملكية، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٥، ج٣، ص٤٩.

(٣) يقول نيتشه في نصٍ مهم ومعبر: صنمُ الفلاسفة الأكبر هو العقل آمنوا بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود وجعلوه الحاكمَ المطلَق واعتبروا قوانينه قوانين الوجود ثمَّ فصلوه عن الحياة وجعلوه فوق الوجود لا=

فالعرفان يطرحُ الإسلام كطريق معرفة يرتكز على معرفة مباشرة لا يمكنُ بشكل من الأشكال أن نوازنها بالعقل الذي هو مجرَّدُ شكل آخر غير مباشر من أشكال المعرفة، وبذلك فإنه يهدينا إلى هذه المعرفة الجوهريَّة التي تدمجُ كياننا، والتي تجعلنا نُدرك معنى وجودِنا، وبكلام آخر فإنَّ هذه المعرفة الجوهرية تدمج المعرفة والوجود بالحقيقة النهائية. فالإنسان الذي يملك إمكانية التشبُّه بالله والكدح إليه ينبغي أن يدور في هذا الفلك ويتخلَّص من النسيان الذي يمكن أن يعوقه عن هذا المعنى. ولذلك فإن النسيان أو الغفلة هما الخطيئة الأولى والإثم الكبير في الإِسلام، وهو بحاجة دائمة للوحي، إذ لا وجود للخطيئة الأولى، أي خطيئة آدم وحواء وهما بَعدُ في الجنة كما هو الأمرُ في المسيحيَّة التي اعتبرت ان طبيعة الإنسان فسدت وانحرفت نتيجة للخطيئة الأولى ولا خلاص له إلا بإعجوبة أو باسرار الكنيسة ومشاركة حياة المسيح وفدائه على الصليب[1].

فالوحي في الإسلام من شأنه أن يوقظ الإنسان من أحلامِه ويذكِّره معنى كون الإنسان إنساناً، ويمنعه عن الغفلة عن حقيقة ذاته وما هي عليه حقاً، فالغفلة نوم تنسي الإنسان كُنهَ الذَّات وما هو عليه وما يجب عمله في هذه الدنيا[2].

= جزءاً منه. فقال البعض إن مبادئه متعالية قبلية أي سابقة على التجربة وعليها نقاش محتويات التجربة وبها وحدها تدرك. وقال البعض الآخر إن العالم جمعيه في داخله. وقال فريق ثالث أن التطور التاريخي ليس إلا العالم وهو يعرض نفسه، وهكذا جعلوا منه إلهاً ذا سلطة إلهية وجوهر إلهي. سيصير مجنوناً من يبحث عن الله وسط بحر الغرب المتوهم إنه وحده العاقل بحيث لا تهزهم صرخات من اعتبروه مجنوناً وهو يصرخ فيهم بلا انقطاع: أفتش عن الله.. ونحن من قتله انتم وانا ولكن كيف فعلنا ذلك؟ أقدس ما يقتنيه العالم واقواه نزف تحت طعنات سكاكيننا...، إلى أين نذهب بعيداً عن الشمس.. الا نواصلُ السقوط والانهيار؟ هل لا يزال يوجد فوق وتحت.. وراء وأمام.. الا نتيه في عدمٍ متناهٍ. الا يخيّم الليل؟ واكثر فأكثر ظلاماً؟ إلا نحتاج لمصابيح من عزِّ النهار؟

را: Nitzsch., F, Le gai Sovoir, paris, Gallimard, 1967, T 125, P138

النصوص مفصلّة ومفصولةً في بحثي: في شمولية الغرب واغتيال الثقافة، المنطلق، عدد ٩٨، ١٩٩٣، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١) الإسلام: اهدافه وحقائقه، م. س، ص٢١.

(٢) القرآن الكريم، ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ التوبة (٦٧).

وهو الذي يكشف طاقات الإنسان وقدرته على التواجد فيما بعد الأَنا حيث الإتصال بالله، هذا الذي يقود إلى إتساق كوني حسب فهم الإمام[١] ليتميَّزَ بما هو إنسان بالإستنارة بالآثار الإلهيَّة اللامتناهية، وتصبحُ أفعاله أفعالاً إلهيَّة، إذ تشمله العناية الإلهية، وهي على ما يقول الإمام مقام تقدير الإستعدادات، فالقابل لا يكون إلا من فيضه المقدَّس، فتنكشف له حقائق الأشياء ويشاهد جمال الحق في الكل[٢].

ومن هنا نفهم قول الإمام بأن المرقاة للمعارف الإطلاقية والحقائق إنَّما يكون بمعرفة النفس فإنَّها مفتاح المفاتيح ومن عرفها فقد عرف ربَّه[٣] ليعيش الإنسان في سفرٍ دائم من الذَّات إلى الذَّات، ومن الذات إلى الموضوعات، وهو يحقق في ذلك كلِّه نوعاً من التكامل حين يقطعُ المسافة الكامنة بين واقعيَّة الموجود وتكامله الطبيعي. يقول صدر الدين الشيرازي بأنه ليس للإنسان نوعيَّةٌ خاصَّة إذ أنَّ كل موجود حينما يطوي مراحل كماله لا يبقى على نوعه الأولي، فإن رابطة الموجود الناقص بغايته وكماله ليست رابطة شيء أجنبي بشيء أجنبي آخر بل هي رابطة شيء بنفسه، رابطة شيء ضعيف بقوته، فالشيء حينما يتحرَّك نحو يتحرَّك من نفسه إلى نفسه، أو قل من نفسه التي لم تصل إلى شخصيتها إلى أن تجد شخصيتها الواقعيَّة بكمالها. فالنبات يشقُّ الأرض وينمو ويجد لنفسه عوداً وفرعاً وورقاً، لم يتحرّك في سيره هذا من نفسه إلى غيرها ولو كان شاعراً بها ولم يشعر ببعدٍ عنها. ولنتصوّر مدى الطاقة التي يمكن للإنسان أن يستثمرها في التعاطي التغييري والمرقاتي إذا عرفنا أن العالم العقلي عند الإمام وجوادتٌ نوريَّةٌ حيَّة علميَّة بلا تخلل جُعِلَ بين كمالاتها بل كلُّ ما يمكنُ لها بالإمكان واجب التحقق[٤].

---

(١) مصباح الهداية، ٨٢. را: كيف يجمع الله جميع المراتب بنحو أحدية الجمع.

(٢) م. ن، ص٨٨ ـ ٨٩. عن القابل عند إبن عربي قا: فصوص الحِكَم، م. ص١٣، ص٤٩.

(٣) مصباح الهداية، ص١٨.

(٤) م. ن، ص٨٧. را نص الشيرازي عند: مرتضى مطهري، في رحاب نهج البلاغة، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٢٢. إن الترقي الإنساني في المقام الغيبي يعود دائماً إلى الواقعيات الإنسانية كما رأينا. ومن اللطيف=

يأخذ الإِنسانُ في إِستجماع أبعاده حركةً وفعلاً، رفعاً ونفياً، من الظاهر إلى الباطن، من محيط الدائرة إلى محورها، ومن مبنى الكون إلى معناه. ولمَّا كان الإِنسانُ دائراً في نسق البناء الكوني، ويرتبط به إِرتباطاً وجودياً لا غنى عنه، كانت حركته سبراً إلى صميم النفس ومرقاة إلى ما بعد هذا البناء. وهذان المكانان هما في حقيقةِ الأمر مكانٌ واحدٌ هما مقرُّ الحضورِ الإِلهي[(١)].

يقتربُ الإِنسانُ من الله وينجذبُ إليه بالحب الساري في جميع الكائنات والعوالم، وهو حب ذاتي. وكلما إِزداد الإِنسان تخلصاً من الكثرة كلما إِقترب من الوحدة، أي من الله، الذي هو كل الأشياء وليس بشيء منها. والولاية هي القربُ أو المحبوبيَّة أو الربوبيَّة أو النيابة. وهي ما يطاله الإنسان في أسفاره عند الإِمام[(٢)] فالأولياء يطَّلعون على السِّر الباطني للوحي الإلهي، والأتباع يتخذونهم أصحاباً، أي يمحضونهم المحبَّة، فالولاية والمحبة كلمتان متناوبتان، ومحض هذه المحبَّة إنما هو إلى الوجه الإلهي الذي يُظهر نفسه فيهم، وهم مصانون

= أن نذكر أنَّ رجلاً بوزن الشيخ عبدالله العلايلي وفي افتتاحية شهيرة في جريدة النهار ربط بين الحرب التي شنَّها العراق على الجمهورية الإسلامية وبين حرب العراق على الكويت والتدخل الأميركي وضرب العراق بعد سنوات وقال ما حرفيته تقريباً: أنا عبدالله العلايلي كنتُ أقول إنَ الثورة الإيرانية ابتدأت ثورة مع الكاشاني في الخمسينات وإنتهت إلى فوضى مع الخميني أعود فأصحِّح وأشهد بأن الإمام الخميني وليّ يرى بعين الله، وأنا أتراجع عن رأيي السابق.

يشير العلايلي إلى المترتبات الاستراتيجيَّة على جميع الصُعُد والتي صبَّت بعد حرب الخليج في الانساق التي استشرفها الإمام بكل حذافيرها على صعيدي النظر والواقع.

(١) سيد حسين نصر، الصوفية بين الأمسِ واليوم، الدار المتحدة، بيروت، ١٩٧٥، ص٣٥.

(٢) مصباح الهداية، ص٤٤ ـ ٣٨ ـ ٨٨. يمكن أن نعكس الرؤية باتجاه السياسي الإجتماعي فتبقي على نفس الأرضية. فالفارابي أول من أسَّس لهذه النظرية نحا منحىً عرفانياً شاملاً، فبعد تفصيله لمعادلة التوحيد بعد التخلّص من الكثرة إعتبر أن نهاية التخلص من الكثرة تكون بالوصول لله. على أن تكون العلاقة بين الأشياء في هذا المسار على قاعدة الإئتلاف والإرتباط ببعضها البعض، وإنتظام افعالها وتعاضدها حتى تكون على كثرتها كشيء واحد عن قوة وتدبير ذلك الواحد لها ونفاذه في جميعها. فيصبح الله هو المدبر لمجتمع البشر مثلما هو المدبِّر للعالم، قا: الفارابي، الملَّة ونصوص اخرى، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص٦٣ ـ ٦٤.

لذلك من الهلاك، فالوجه الإلهي لا يفنى.

ضمن هذا الإطار يمكن أن نضع فهم الإمام الخميني للولاية، التي تبلغ مستواها الأعلى مع الأنبياء، ثم مع الأئمة، حيث الولاية القيوميَّة الظلية الإلهية، وهي ظل المعيّة الحقة الإلهية. فهم وسائط بين الحق والخلق، وروابط بين الوحدة المحضة والكثرة التفصيليّة، وكل ذلك بحسب كمال الوجود[1] ومن هنا كانت الولاية لازمة لتأويل الوحي، ففي عمقها الانطولوجي (الوجودي: تترسخ علاقة ميراث روحي. فهي مميّز للحالة الروحية تقوم على إرشاد ربَّاني، أو هبة لدّنيَّة خاصة.

يُنظر هنا إلى إستتباعات الترقي الإنساني، والدور الذي يتنامى إلى حدود القيوميَّة، التي تشكِّل لبَّ التوحيد عبر تراتبها الَّلاحم بالمفارق.

أمَّا في النسق الإنساني العام، وحركيَّات النُقلة للإنسان، كأن الإمامَ الخميني يهضم فكرة أرسطو التي يعتبر فيها أن الله يتعهَّد حياة الإنسان الذي يحبُّه كما يتعهَّد الأَصدقاءُ بعضهم البعض. وهو يرتقي بها هنا إلى بُعدٍ أكثر غوراً وتماسكاً من خلال رؤيته ومرتكزاته. ولا شكَّ بأنه يدخل في صلب ذلك الإعتراض المهمّ الذي ساقه الدواني ضد الطوسي، الذي خالف أرسطو في هذا التوجه ضمن إعتراض أورده على مسكويه الذي ذهب مذهب أرسطو[2]. فلقد شرح الإِمامُ هذا المعنى بشكلٍ صريح عندما إِعتبر أن الإِنسان يستطيع أن يكون مظهراً لأَسماء الله، والآية الكبرى بالإِرتياضات القلبيَّة، ويكون وجوده وجوداً ربَّانياً، حيث المتصرِّف في مملكته يدُ الجمال والجلال الإِلهي، وفي الحديث ما يقربُ من هذا المعنى من أنَّ روحَ المؤمن أشدُّ إتصالاً بالله تعالى من إتصال شعاعِ الشمس بها أو بنورها[3].

---

(١) مصباح الهداية، ص٧٨ ـ ٨٤.

(٢) أخلاق جلالي، م.س، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩. قا: أخلاق ناصري، م.ن، ص٢٥٤.

(٣) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، مؤسَّسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٦هـ، ص٣٥٤. وعن مستوى العلاقة را: القرآن الكريم: **﴿يحبُّهم ويحبُّونه﴾** المائدة/ ٥٤.

إنَّ هذا الأتصالَ بالله يُطلق الإنسانَ من سجن الكَثْرةِ، ويُخلِّصه من التجزئةِ والإزدواجية في النظر والعمل، فتنتفي الثنائيات التي تحملُ واقعاً مُشتَّتا يحمل التناقص للإنسان والتاريخ ولا يبقى الوجودُ مسرحَ الظِلال الذي يتقابَل فيه شبحان هما الذات والموضوع(١).

يُصبح الإنسانُ كُلاً كاملاً عبر كماله الذي يسعى إليه، فعن طريق الكمال وحده يستطيعُ الإنسانُ أن يغدو طاهراً نقياً، فوحدة السلوك تعكس وحدانية الله، على العكس من السلوك المتكثِّر الذي يرمي الإنسان في دوائر الشِّرْك.

وإذا كانت الغاية الإنسانيَّة تكمنُ في تكاملِ الإنسان في أَقصى أبعادِ وجودِه عُمقاً وسِعَةً، وعلى مدار أقصى مدىً تستوعبُه طبيعة الإنسانِ الكامل، فإنها تحمل دفعاً للإنسان إلى ما وراء الحدود الكونيَّة الثابتة حيث يكون له حضور وسط الحضور الإلهي اللامتناهي، وهو الحضور الذي يتجاوز مستوى الفكر إلى مستوى القلب والروح(٢).

(١) إنَّ النقد الأهم يتوجه إلى ديكارت المنظِّر الأهم لما آل إليه الغرب اليوم. فالكوجيتو الديكارتي (أنا افكر إذن انا موجود) هو الذي أبرز أساساً مشكلة العلاقةِ بين الذهن والجسم حيث يسير كل إلى مجراه الخاص المكتفي به والذي تحكمه ميادئه الخاصة. حيث كل شيء يمكن تفسيره عن طريق قوانين ميكانيكية حسابية. وهذا ما امتدَّ إلى الإنسان الذي تماثل مع الحيوانات وأُخضع لعلم الميكانيكا ضمن تبسيطية مادية تربط الروح بالجسد بغدة صنوبرية وهمية. أما الناحية الثانية المهمة فهي أن الكوجيتو لم يقر الوجود بأي شكل، ولم يحل الصلة بين الإنسان والعالم بل إنه يعتبرها عَرَضية، فهو لا يقدِّم دليلاً واحداً لديكارت على وجود الله والروح فجميع حججه تستند إلى الإستنباط الآتي من داخل عقله فقط. را: بحثي: شمولية الغرب، م.س، ص٧٨ ـ ٧٩.

(٢) في هذا السِّياق يُزري العرفانُ بعلم الكلام إذْ ما الذي بعثَتهُ ملايينُ الصَّفحات الجافَّة التي سُوِّدت عن الوحدانية في قلب المؤمن العادي؟ وأيُّ كتابٍ من هذه الكُتب توجَّه إلى وعينا الشامل الكلِّي ليبيِّن لنا المعاني أو النتائج الحيَّة التي تترتَّب على مبدأ الوحدانية؟ فلا يذهب الجميع إلى أبعد من تقرير عقلي أو نقلي. أمَّا ما يعنيه هذا بالنسبة للمؤمن في حياته اليوميَّة فأمر مهمل تماماً. فالقلب لا يخشع والإطمئنان لا يرين إلا من خلاف كوَّة وجدانية. إنَّ أبعد ما في علم الكلام عن العرفان بالإضافة إلى الحدود الجافة إنما هو كسر دائرة الوحدة والتشتيت عن ذلك را: محمد عبدُه الذي كان من أوائل الملتفتين إلى هذه الناحية: رسالة التوحيد، دار المعارف، مصر، ١٩٧١، مثلاً ص٥٩.

ذلك ما تشفُّ به نصوصُ الإِمام السابقة والتي تُفيضُ بنا لنقف وجهاً لوجه أمام نظرية الإنسان الكامل تلك النظرية التي إجترحها الحلاَّج وهذَّبَها إبنُ عربي ضمن فهمِهِ الخاص[1]. فالإنسان ينبغي أن يكون هو ذاتُه المجلى الذي تظهر فيه أسماء الله الحُسنى والصفات الإِلهيَّة، وهو يستطيع أن يصلَ إلى منتهى وجودِهِ بمجرَّد أن يبقى أمنياً لطبيعته الخاصة، أي أنْ يكون هو ذاتَه حقاً، بمعنى أَن يصل إلى التكامل، فالممكن ينبغي أن يتحقق كما رأينا عند الإِمام، ولأن الله واحدٌ لذا ينبغي أن يكونَ الإِنسانُ كاملاً فيصبحُ هو واحداً أيضاً، يندمجُ حضوره في الحضور الإلهي اللامتناهي، تعود القطرة إلى الينبوع.

إنَّ التوحُّد والتوحيد هما مدار خلافة الإنسان، ولذلك يعتبرُ الإمام أنه لا بد من وجود خليفةٍ جامع لجميع الصفات الربوبيّة وحقائق الأسماء الإلهيَّة، ليكون مظهراً لإسم اللهِ الأعظم. وهذا الخليفة هو العين الثابت للإنسان الكامل الحاكمة على بقيَّة الأعيان[2].

فالإنسان الكامل أكمل الخلق والكون الجامع لجميع حقائق الوجود، والعالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر، فهو مرآة جلاء العالم، الذي تكون جميع الأشياء فيه تجلياتٌ للاسماء والصفات الإلهية، وهي تستمدُّ وجودها من الله الأعظم الواحد. أما الإنسان فهو المخلوق الوحيد في العالم القائم في مركز الكون ومحوره من أجل أن يعكس الأسماء والصفات الربوبيَّة بصورة واعية وجامعة، ولكي يبلغ مرتبة الولاية بعد أن يحقِّق في أسفاره جميع إمكانات المرتبة الإنسانية، وعندها يصل إلى مرتبة الإنسان

---

(١) أول من وضع مصطلح «الإنسان الكامل» هو الحلاَّج، فقد إعتبر أنَّ للطبيعة الإنسانية ناحيتين: اللاَّهوت والنَّاسوت، وهما طبيعتان لا تتَّحدان أبداً بل تمتزجان إحداهما بالأخرى إمتزاج الخمرة بالماء.
أَمَّا إبن عربي فقد إعتبر أَنَّ اللاَّهوت والناسوت وجهات لا طبيعتان منفصلتان لحقيقة واحدة. فإذا نظرنا إلى الصورة الخارجيَّة سمَّيناه ناسوتا، وإذا نظرنا إلى الباطن والحقيقة سمَّيناه لاهوتاً. وهاتان الصِّفتان متحقِّقتان في جميع الموجودات. را: فصوص الحِكَم، م. س، ص٣٦.

(٢) مصباح الهداية، ص١٦ ـ ١٧.

الكامل حيث يصبح المتصرِّف في مملكته يدُ الجلال الإلهي[1] ومن هنا ينجلي مفهوم الإتصال أو الفناء بالله. فالإنسان المرآة التي تعكس المخلوقات بما فيها من تجليات للأسماء والصفات الإلهيَّة هي محط تصوُّر الله لذاته، فبالإنسان الكامل يرى الله ذاته وكمالات نفسه في مراتب كاملة جامعة[2].

فالإِنسان الكامل هو مرآة الله، وهو العقل الذي يدرك به كمال صفاته، أو هو الوجود الذي ينكشف به سرُ الحق اليه، فهو علَّة الخلق والغاية القصوى من الوجود لأنَّه بوجوده تحقَّقت الإرادةُ الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حقَّ معرفته ويظهر كمالاته. ولولا الإنسان لَمَا تحققت هذه الإرادة، أو لنقل إنَّ الإختيار الإلهيَّ وقع على الإنسان لتحقيق هذه الإرادة. ولذلك فهو الذي يحفظ تماسك العالم وبه يظهرُ نظامُه ويتَّضح، وتبرز قيمة الإنسان وكرامته، فإنَّ النشأة الإنسانية المتدرجة في سُلَّم كمالها بجميع أبعادها النفسيَّة والجسميَّة والروحيَّة هي مظهرُ إِسمِ الله. ولذلك فإن حلَّها وتشتيتها إنَّما هو إخلالٌ بنظام الكون وتضييعٌ للغاية المتَوخاة من وجوده. ومن هنا فإن الإنسان الكامل هو العالم في وحدته كما تراه الذات الإلهيةُ، وهو أيضاً النموذج الأصلي للإنسان والعالم. والإنسان الكامل يتمثل أولاً بالأنبياء وبخاصة النبي محمدﷺ وبالأولياء وبخاصة عليعليه السلام والأئمةعليهم السلام من بعده، وكل الذين يحقِّقوزن في ذواتهم الامكانيات الكافية في مرتبة الإنسان. فكلُّ إنسانٍ هو بالقوَّةِ إنسانٌ كامل، اما بالفعل فإن الأنبياء والأولياء هم فقط من وصل إلى هذه المرتبة واصبحوا نماذج تُقتدى. والوصول إلى هذه المرتبة هو الذي يرفع الإنسان إلى مرتبة أعلى من مرتبة الملائكة. تلك الرؤية التي اخذت حيِّزاً مهماً في الفلسفة الأخلاقية[3].

---

(١) الآداب المعنوية للصلاة، م.س، ٣٥٤.

(٢) مصباح الهداية، ص١٦، وهذا الانعكاس للواحدية لا للأحدية، راجع بتدقيق ما قبله. كذلك قا: إبن عربي، فصوص الحكم، م. س، فص حكمة إلهيَّة في كلمة آدمية، ص١٨ ـ ٥٨. كذلك: فص كلمة نفسية في كلمة يونسيَّة، ص١٦٧ ـ ١٧٠.

(٣) مصباح الهداية، ص٧٦، وص٨٠ ـ ٨١. قا: إبن عربي، فصوص الحكم، م. س، فص حكمة فردية في=

إن هذه الأفضلية للإنسان في السياق الكوني، هي من حيث هذا الإحتواء الذي يمكنُ أن نفهمه فهماً توحيدياً، فالوجود والمعرفة هما في نهاية الأمر شيءٌ واحد، فلو إنطفأ النور الذي يبعثه المتأمل في الوسط الدنيوي لإنقطع الرابط الذي يصل الوجود المطلق بتجلياته الأرضية، وفقدت هذه التجليات صلة علمها الواعي بوجودِ مصدرها، فعندها تسقط في هاوية اللاشيء كما يقول حسين نصر[1].

إن الكون ليس سوى تجلٍ للأسماءِ والصِّفاتِ الإِلهيَّة التي يشتملُ عليها الإنسانُ الكامل وهو في أرقى كمالاته الحقيقة المحمَّدية التي تجلَّت في صورة العالم، والعالم من الذرَّةِ إلى الدرَّة مظهرُها وتجليها، وهو منسوبٌ إلى العين الثابتة للإنسان الكامل، فهي التي تربطُ الأول بالآخر والآخر بالأول، فهي مع كل الأعيان معيَّة قيوميَّة والعالمُ مجلس حضور الحق، والموجودات حُضَّار مجلسه، فالوجود الإِلهي ظاهر فيها وهو كل الأشياء مع تنزُّهِهِ عن التعيّنات، ولذا فإن العالم خيال في خيال، فهو ليس سوى تجلٍ مستمر للعين الثانية[2].

إنَّ الشفافيَّة التي يكتشفها الإنسان في جذره الإلهي اللامتناهي هي التي تجذبه نحو إِحتواء العالم بصورِهِ المتناهية ممَّا يُوجد نوعاً من التكامل حيث التجلي الواحد للذات الإِلهية التي تُسبغ التوحُدَ والإِنسجام على عالمِ الكثرة. وبهذا ينفذ من الصورة إلى المعنى ومن الظاهر إلى الجوهر. فالكون منَفذٌ وباعثٌ على نسيجٍ من التعاطي الذي يصوغ خيوطه تأمُلٌ لا يكفُّ فيه حضور الأصل عند إشراقه اللَّف. فإن

= كلمة محمَّدية، ص٢١٤ ـ ٢٢٦. فالملائكة لم تقف على حقيقة النشأة الإنسانية وهي تحصل روحانيتها ولوازمها بالفطرة ولا سير ولا سفر لها في المدارج المختلفة ولا تقلّب في اطوار النقص والكمال ولا إحاطة بجميع الحقائق العلوية والسفلية كما رأينا عند الإمام. را: أخلاق جلالي، م. س، ص٢٠ ـ ٢١، قا: أخلاق ناصري، م.س، ص٢٤ ـ ٢٨.

(١) الصوفية بين الأمس واليوم، م.س، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) مصباح الهداية، ص٣٥ و٤٦ و٥٦ و٥٨. فالإنسان ينطوي على جميع درجات الوجود، فهو إذا إنكفأ على نفسه يستطيع أن يجد الوجود كلَّه مجملاً فيه، إلا أنه يسقط إلى أدنى من الإنسان إذا أَغفلَ بعدَه المفارق. فالإنسان لا يمكن أن يكون إنساناً إلا إذا كان واعياً للطابع الإلهي الذي يحمله في نفسه.

بين الإعتبار النفسي الخاص والكوني العام صلة تجعل تركيب النفس الذاتي ذا محورٍ واحد وهدفٍ واحد، حيث يرى في الطبيعة صورة كيانه الخاص وكيفيَّة فهمه لذاته، ولقد رأينا كيف أن العين الثابتة المحمديَّة أول ما يفتتح من صور الاسماء الإلهية في الحضرةِ العلمية فيحصل إرتباط الظاهر والمظهر. وصور العالم لا يمكن زوال الحقِّ عنها فهي التجلي المستمر للعين الثابتة ومجلس حضور الحق.

وإِنطلاقاً من هذا الفهم يؤخذ العالم بكلياته التي يكتشف بها الإنسان أين هو من حقيقة الكون المتعدِّدَةِ الوجوه عبر تدرُّجاتِ الصعودِ والنزول الوجوديين[1]. فهو يحيط بالكون سبراً إلى ما بعدَه ويُعنى بالمناحي النوعيَّة ويُسبغُ على الأشياء ضوءاً تغدو به موضوعاً جديراً بالتأمّل بعد أن تزول كدورتها وتنضح وحدانية الطبيعة، وترابط الأشياء فيها، والعلاقات المتبادلة بين جميع الأشياء. فتصميم العالم يرمي هنا إلى الربط بين مختلف مراتب الكون ومبدئها.

على أن هذه العلاقة تمنح الإنسان امتداده الزماني والمكاني حيث يعبر من خلالهما إلى توجيه طاقته الروحية بعد التفكُر والتدبُّر[2]، وهكذا يتَّسع مدى وجودِه خصوصاً وهو يلامسُ ثبات التعيّنات التي تستبطن تجلّياً إلهياً، بحيث يقف على عتبة اللامتناهي من حيث إحتواءِ كل شيء وإدراك كل مُبهم. فهو يستوعب العالم في ثنايا بصيرته ويعيد تركيب أجزائه بالإختراع والتخيُّل فيصبح الإنسان إذ ذاك الكائن الذي يحتوي العالم بعد أن كان العالم يحتويه. وهكذا يباين جميع الكائنات الأخرى الدنيا والعليا، دون الله الذي لا يدخل احتواؤه تحت مقولات الزمان والمكان من حيث كونه يحتوي العالم. ومن هنا يقرّ بالصلة الجوهرية بين الإنسان والعالم، فلا يُعتبر الإنسانُ دخيلاً على العالم من جهة، ولا العالمُ سِراً مغلقاً بالنسبة إليه، لنتخلصَّ من آفات الفلسفات الثنائية من افلاطون إلى المانوية إلى الاغسطينيَّة والديكارتية وسواها، والتي اعتبرت أن

---

(١) م. ن، ص٤٥ و٦٠ و٦١.

(٢) م. ن، ص٣٩.

الصلة بين الإنسان والعالم عَرَضيَّة[1] إن هذه النّظرة للعالم أو الطبيعة تقع في صلب الطَّرح القرآني، وهو ما يمكن أن نختصرَه بما يلي: الطبيعة عالم حي متناهي الدقة يدل على عظمة الخالق[2] وفيه سُنن تشكل وحدة معرفية تعليمية للإنسان عليه أن يكتشفها[3] ومن الطبيعة يتعلم الإنسان التقرب للّه، وهي مسخَّرة له، وهو مدعوٌ لعمارتها وإستثمارها، وكلما أَدرك الإنسانُ آثار القدرة الإلهيَّة وحكمتها كلما ازداد من العلم، ومن حقه في الناحية الجمالية فيها. فكل مراتب الوجود مرتبة العلم والحياة والقدرة على ما يقول الإمام[4].

من الواضح أن التَّجلي الإلهي هو المحور الواحد والهدف الواحد للإنسان والعالم، حيث تقوم العلاقة بينهما في هذا الإطار كما رأينا. ويبرز هذا التصور بشكل جلي في نصّ الإمام وهو يعالج العلاقة بين الإنسان والعالم. فهو يعتبر أنَّ للاسماء والصفات الإلهيَّة وجهين: وجهاً إلى تعيناتها وبه تظهر احكام الكثرة،

---

(١) مصباح الهداية، ص٤٥ ـ ٥٠ وص٥٥ ـ ٥٨. قا: ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار، بيروت، ١٩٨٠، ص٨٤. كان ليبتنز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) أول فيلسوف حديث بنى على مفهوم الإحتواء نتائج ذات فحوى فلسفية مثيرة. فقد اعتبر أنَّ كلَّ جوهر من الجواهر الفَرْدة الذي دعاه الموناد يحتوي العالم ويعكسه كما تعكسُ المرآة صور الأشياء الت تقابلها. إلا أن ليبنتز إعتبر أن كلاً من هذه الجواهر يؤلف عالماً قائماً بذاته مستقلاً عن الجواهر الأخرى، ثم عاد فنظمها في عقد متكامل يرقى صعداً وينتهي إلى جوهر الجواهر و الله.

إن فهم ليبنتز هذا مغلق فكيف يتاح له أن يعكس العالم؟ م.ن، ص٩٦.

(٢) القرآن الكريم، لا على سبيل الحصر: الصافات (١ ـ ٦)، الملك (١ ـ ٤).

(٣) يمكن أن نقسمَها إلى الآيات التي تبيِّن إمكانية حصول المعاد. الحج(٥)، يس(٨١) الروم(٩). الآيات التي تتحدث عن النظم الطبيعيَّة وإتقان صنع الباري، النمل(٨٨)، الملك(٣ ـ ٤) الفرقان(٢) ، الزمر(٥)، الانبياء (١٦) وغيرها. الآيات التي تتحدث عن التنسيق بين خلق الإنسان والموجودات الأخرى وإمكانات الإنسان: الجاثية(١٣)، الملك(١٥)، النحل(٥)، الحديد(٢٥) وغيرها.

(٤) مصباح الهداية، ص ٤٦، را: لا على سبيل الحصر: البقرة(١٦٨ ـ ٦٠)، المنافقون(٧)، الانعام(٤٢)، الانفال(٦٩)، طه(٦١) يونس(١٠١)، النجم(٢٩ ـ ٣٠). عن الناحية الجمالية را: النحل(١٠ ـ ١١)، الزمر(٢١)، الملك(٣)، الشعراء(٧ ـ ٨)، النمل(٦٠)، البقرة(٦٩). قا: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، م. س، ج٢، ص١٣٨. كذلك عن النحاية الجمالية را: جواب الإمام الخميني للأنصاري، إطلاعات، تهران، عدد شمارة ١٨٧٩٩.

ووجهاً إلى حضرة الغيب ومقام الفيض الأقدس الفاني في الذات الأحدية[1]، وإرتباطُ الخليفة الكبرى بها ارتباط افتقار وجود، وارتباطها به إرتباط تجلٍ وظهور[2] ويعتبر أن إسناد العالم للعين الثابتة المحمَّديَّة دون إسم الله المتَّحد معها في العين إنما يحصل لأن العين الثابتة تعيِّن ذلك الإسم الذي يتجلى تجلياً ذاتياً دون ملابسة اقذار التعينات وذلك من حضرة الواحدية المتَّحدة مع الذات الأحدية، وبذلك فإن لها مقامين: اللاتعين واللاظهور، والكثرة بصورة الخلق. فهي ظهور كل الأشياء. والله مع تقدَّسه ظاهر في كل الأشياء، ومع ظهوره مقدسٌ عنها، فهو قبل كل شيء وبعد كل شيء ومع كل شيء في كل شيء، وله ظهور وبطون[3].

إنَّ هذا التشديد على طبيعةِ الحق ووحدة الجوهر الإِلهي الذي هو وحدَه كائنٌ بالمعنى المطلق، لا يمسُّ هذه المركزية الكونية، مركزية الإنسان بين المخلوقات، بل إنه يدفع بموقع الإنسان إلى دوائر إِطلاقية هذا الجوهر، وهي ما يصوغ رفعة المقامِ البشري وإِمكاناته الكثيرة وأَخطاره الجسيمة، ثم سعيه الدائم نحو المقام الإلهي. ليتحرَّر الإنسان من سجن الأنا التي تنسج حياته وفق متطلباته العادية النابعة من الحسِّ المشترك. وبذلك تتهذَّب شخصيته لتبلغ غايتها التي تتناسب مع امكانيات الكمال الكامنة فيها. لينتهي سفره الروحي إلى التواجد ما بعد حدودِ الأنا. متناغماً مع الطبيعة مثرياً لها، حُراً مختاراً، مقوِّضاً سطوة «الأنا» والتَّمركز الذَّاتي.

إِنَّ التجدُّلَ بين الإنسان والكون فيما هو يقود إِلى التكامل، يمكن كذلك أن يقود إلى الإِنفصال واللامعنى والعبث المدَمِّر إذا ما غنا الطرف عن ذلك الارتباط بالله. وهو ما يؤدي إلى هدم عنصر الثبوت في العلاقة بين الإنسان والكون، بحيث يقوم علم دنيوي محض يلاحق التغيُّر والصيرورة في متكثِّرات لا نهاية لها.

إنَّ الفهم العرفاني الذي لامسنا خطوطه العامة يأخذ مسألة التغيُّر والصيرورة

---

(١) مصباح الهداية، ص٢٢.

(٢) م.ن، ص٢٧.

(٣) م.ن، ص٥٦ ـ ٥٧ ـ ٤٩ ـ ٥٠.

في العالم كطريقٍ للوصول إلى المطلق عبر هذا المحيط النسبي. ومن هنا كان العالم في نطاقه الكوني حجاباً[١]، فالمطلق مطلق والمقيَّد مقيَّد. والعنصر المتغيِّر في العالم الذي يتضمنه مفهوم الحجاب هو نفسه مظهرٌ ثابت ودائم للعالم، فمن طبيعة العالم أن يكون متغيراً. لكن معنى هذا التغيُّر يُفهم فقط بالنسبة إلى الثابت، فإذا أدركنا أنَّ العالَم حجابٌ، نكون قد أدركنا معنى الإطلاقية التي تتعدَّاه. فإدراكُ الخلقِ ينِمُّ بذاته عن إدراك الحق. هذا وجهٌ من وجوهِ التعيُّن واللاَّتعيُّن الإلهيين. وإذا إستجمعنا ذلك الترابط بينه وبين الإنسان والعالم، فإننا نقف أمام ما جرى التعارف عليه بنظرية وحدة الوجود. هذه التي إِقتفى الإمام في كثير من معالمها خُطى إبن عربي وماجَدَّ عليها من رؤى القمشه أي، بالإضافة إلى أفكار جديدة إجترحها هو[٢].

إنَّ الناحية الإِولى التي تلحُّ على مبحث وحدة الوجود كما نراها في هذا السياق هي نفي الحلولية بالمعنى الفلسفي istiِpanth. بمعنى حلول الله في الأشياء وتناهيه معها. ونفي الوحدانية الوجودية، بمعنى أنَّ الله والعالم واحد. ونفي التصوف الطبيعي.

أما القولُ بالحلوليَّة فإنَّه باطلٌ لأن الحلولية منظومة فلسفية خالصة. والإِمام في عرفانه يتجاوز النسق الفلسفي ولا يصادمه كما رأينا، فهو من الأساس يبني عمارته على ربط الوجود بالحب الذاتي الإلهي، الذي يخلِّف لاحم المحبَّة الذي

---

(١) مصباح الهداية، ص٤٤ و٤٩ و٥١.

(٢) مصباح الهداية، ص٥٧ ـ ٨٧ ـ ٢٢ ـ ٣٤ ـ ٥٠ ـ ٥٥ ـ ٦٢ ـ ٦٦ ـ ٦٧ ـ ٧٨ ـ ٨٨، قا: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، بيروت، ١٩٧١، ص١٣٨ ـ ١٤١. إنَّ دراسة شاملة للعلاقة بين الإمام وإبن عربي هي أمر مهم. وما يمكن أن نشير إليه هنا إنما هو ملمح لفهم خاص للإمام لإبن عربي يمكن أن نلمحه من خلال ما نقد به هنا القونوي، وما ركز به على إمتلاء القلب بالتجليات والنظرة للدنيا، والتوحيد الذي يتم بالتخلص من الكثرة. وهذه الأمور جديدة وفيها دفعٌ لإبن عربي بإتجاهات عديدة. على أن الالتفات لمؤلفات الإمام الأخرى يدفع البحث إلى آفاق جديدة، خصوصاً المفصل المهم عند الإمام الذي اعتبر فيه أن جميع العلوم عملية. وهو ما ورد في «أسرار الصلاة»، ص١٧٥.

يبثُّ العشق بين الموجودات، وهو ما نراه في القطاع الفلسفي بقوة ضمن نظرية بدأت بالتبلور مع إبن سينا[١].

هذا أولاً، أما ثانياً، فإن الحلولية تقتضي اتصالاً جوهرياً بين الله والعالم، فيما نرى الإمامَ هنا يقول بالتعالي المطلق للّه حتى على الجوهر، وهو واضحٌ في تركيزه على التباين الواضح بين الحق والخلق، وإنتفاءِ أيِّ سنخيَّة، وانه لا رسم ولا إسمَ ولا أثر لحقيقة الأحدية الإلهيَّة[٢].

وعلى نفسِ السياق يمكن أن نردَّ الوحدانيَّة الوجوديَّة، فهي منظومة فلسفيَّة تقابل الثنائية، وهي تخلطُ بين إستمراريَّة العلاقات الذاتية بين الأشياء وبين الإستمرار الجوهري. إذا أنَّ تجلي المطلق في المقيَّد هو وجهٌ من وجوه الوجود الحقيقي في الأشياء، ولذلك فهو مستقبل عن مفهوم الإنسان له، والعالم بمقدار ما هو حق لا يمكن أن يكون بكامله غير الله، ولو كان كذلك لكان له حقيقته المستقلَّة، وهذا يهدمُ صفتي التجريد والتوحيد الخاصتين بالله وحده كما رأينا.

ناهيك عن أنَّ الوحدة في الفهم العرفاني إنما تحلُّ التناقضات الظاهرية والتعارضات الوجوديَّة، فهي إتحاد الصفات المتعدِّدة التي تميِّز عالم الكثرة وليس لها أي علاقة بالوحدانية الفلسفية، فعلى ما يقول الإمام إنَّ كلَّ إسم في الكثرة الإسمائية يكونُ أُفقه أقرب إلى الفيض المقدَّس فإنَّ وحدته أهمُّ وجهةَ غيبه أشد، والتعاكس صحيح[٣] فالوحدانية

---

(١) مصباح الهداية، ص٥٣٠، ٤٤، ٧١. يدخل الإمام هنا ـ وهو الذي اعتبر انه بالعشق قامت السماوات ـ في إطار إيجاد لاحم طبيعي يطيح باللاحم الصناعي الذي هو العدالة، فالعشق الذي هو محبة يؤدي إلى الوحدة والكمال، بينما تؤدي العدالة التي هي النَّصف من النصف إلى الكثرة فالمحبة هي السلطة المطلقة والعدالة نائبة عنه. قا: ابن سينا، رسالة في ماهية العشق، استانبول ١٩٥٣، قا بـ: رؤية مماثلة تقيمُ السياسي والإجتماعي على العشق عند الدواني، اخلاق جلالي، م. س، ص٢٣٤ ـ ٢٣٧. كذلك قا: الشيرازي، الحكمة المتعالية، م. س، ج٢، ص١٧٥ ـ ١٨٤. كذلك له: سه رساله، مشهد ١٣٥٢ش، ص١٢٩، قا بـ: مصباح الهداية، ص٧١.

(٢) مصباح الهداية، ص١٣ ـ ١٤.

(٣) م. ن، ص١٩.

تتجاوز النِّسبي والمحدود بإتجاه المطلق.

ومن هذا الباب نفسه يمكن أن تبطلَ دعوى التصوُّفِ الطبيعي. فالطبيعةُ لها جانب فوق طبيعي، وهذا الجانب له إمتدادات وآثار طبيعيَّة، وهما يتكاملان في وحدة متجانسة تسير بإتجاه واحد، حيث سريان الرحمة الإلهية في جميع المرائي الأسمائية كما قال الإمام[1] فالكون بأكمله يشكل وحدة، والوجود جسم واحد حيٌّ واعٍ يملك مساراً واحداً وهدفاً واحداً، فعين الحركة والسيلان عينُ الشهود هو عينُ الغيب[2].

إنَّ رؤيةَ الإمام الخميني العرفانية تُعنى في عملية الإتصال بين الله والعالم بالمراتب الوسيطة التي تصل بين الشهود والغيب والغيب والشهود، بين العالم المتدرِّج وعالم الحقائق المجرَّدَة، من العين الثابتة الإنسانية إلى الحقيقة المحمديَّة إلى الأسماء الإلهية، إلى الواحدية فالأحديَّة. وهي تلك المنازل التي رأينا تراتبها في التعيّنات والتجليات الإلهيَّة، وفي إنعكاسها.

فالعالمُ ليس الله، ووجوده وجود إفتقار بالنسبة لِلّه مثلما أنَّ وجودَ الله بالنسبة إليه وجود تجلٍ وغنىً[3]. وللحق وجود في ذاته وهو حقيقيٌّ، ووجود إضافي في أعيان الممكنات. وبهذا المعنى يكون الحقُّ خلقاً والخلق حقاً عند الإمام في تلك الأبيات التي إستشهد بها وأَخَذَها من إبن عربي[4]. إذ يجتمع الواحد والكثير،

---

(١) م. ن، ص١٨. على أن هذا التقسيم لا يفرز أي تناقض فهو تقسيم نسبي يعود إلى الإنسان ووسائله في تحصيل المعرفة أو كونه محدوداً بالزمان والمكان كما رأينا عند الإمام، ولذا فهو تقسيم معرفي، وهو منطقي ومقبول في مجال العلوم المادية حيث يجري تطبيقه را: جان غيتون، الله والعلم، منشورات عويدات، باريس ـ بيروت، ١٩٩٢، ص٤٧ وما بعد. كذلك را: عن التطورات ما بعد النيوتونية في الفيزياء التي وضعت الرؤية الكلاسيكية للمادة موضع نقد ومراجعة، وأحلَّت مفهوماً أكثر دينامية محل الفهم المادي الكمي هو مفهوم الطاقة الكيفي اللا معياري.

(٢) مصباح الهداية، ص٧٨.

(٣) مصباح الهداية، ص٢٧.

(٤) م. ن، ص٦٧. قا: إبن عربي، فصوص الحِكَم، م.س، فص إدريسي، ص٧٩.

والقديم والحادث، والظاهر والباطن. فاللّهُ يتعالى تعالياً مُطلقاً، والكونُ ليس منفصلاً عنه تماماً فليس هناك ما يستقِلُّ عن الله، وهذا معنى: ما رأيتُ شيئاً لا ورأيت الله قبلَه وبعدَه ومعه أو فيه، هذا التعبير الذي اخذه الإِمامُ من الإِمام علي عليه السلام، وهو كذلك معنى ما جرى تكراره أكثر من مرةٍ، من أن الله مع كلِّ شيء وغير كلِّ شيء[1].

يبقى العالمُ محدوداً ونسبياً ومتغيراً ومشروطاً كما رأينا، ولكنَّه غير مستقل عن الله، فهو كلُّ ذلك، بمعنى نفي أي واقعية بمقدار ما هو إثبات عندما يعكس الإِلهي، فإذا ما وُضع على مستوى الله، أي الحقيقة المطلقة، فيكون العالم هذه الحقيقة النسبيَّة وكأنَّها قد امتُصَّت في تماميَّة الحقيقة.

وبهذا المعنى فإنَّ وجوده هو في اعلى مستويات الشرطية، وهي الشرطية الميتافيزيقية. ولما لم يكن هناك شيء خارج الله - كما رأينا في التصورات السابقة عند الإمام - وَجَبَ أن يكون العالم متضمناً فيه ولا يمكن أن يكون غيره وهذا هو السبب في أن التعيُّن هو المبدأ بقدر ما يكون المبدأ هو الظاهر، مع كون المبدأ بما هو، هو الباطن. وعليه فإن الله يحتوي كُل كائن ويترفَّع عن كل كائن.

إن العلاقة بين الله والعالم يمكن أن تُفهم على ضوءِ «الهويَّة في الإِختلاف» ذلك الذي قلنا إِنَّ هيغل حاول أن يصوغ منه منطقاً أعلى وفشل على ما قال ولترستيس الذي حاول أن يطبِّق هذا الفهمَ على ما عُرف عن إِسبينوزا من قوله بأن الله يتَّحِدُ مع العالم في هويَّة واحدة. فقد عَمِل عَلى رفض هذه المقولة على أساس أن الغوصَ تحت السَّطح إلى منابع فِكر إسبينوزا يؤدي إلى فهمه فهماً يوجد فيه فاصل بين الله والعالم طِبقاً لـ: «الهويَّة في الإختلاف»[2].

---

(١) م. ن، ص٢٠ - ٢٢ - ٤٦ - ٦٦ لاحظ ما ذكرناه سابقاً من تأسيس الإمام علي(ع).

(٢) التصوف والفلسفة، م. س، ص٢٥٩ - ٢٧٦، على أن هذا التصوُّر الذي يأخذ به ولترستيس جدير بالاهتمام خصوصاً إذا عرفنا أنَّ إِسبينوزا تأثَّر إلى حدود بالفكر الإِسلامي را: A. Rivaud, Histoire de la philosophine, paris, 1950 T. III, P 312.

ومن هذه العلاقة بين الله والعالم يمكن أن ندخل إلى هدف العرفان الذي هو الإتحاد الحق بالله من خلال التطهُّر الذاتي واستنبات مكامن العشق للجمال الإلهي.

لقد رأينا كيف يركز الإمام وبشكل واضح على التعالي المطلق لله، والتباين بينه وبين جميع المخلوقات، حيث لا وجود لأيّ سنخيَّة أو إشتراك[1].

ولعلَّ الإمام كان يقصدُ بهذه التحديدات القاطعة وغيرها إستبعادَ ما أُثير عن إتِّحاد الإنسان بالله، بمعنى التهاهي (هو/ هو)، ولذلك فقد اتبعَ هذا الفهم بنصٍ يوضحُ مباشرةً هذه الناحية، عندما نبَّه على أن ما نراه من نفي للإرتباط في كلام العارفين إنما يعود إلى مرتبة الغيب المطلق التي مرَّ ذكرها، وهي مرتبة الأحدية. أما الكلام عن الإشتراك والإرتباط بل رفع التغاير والغيريَّة فمحمولٌ على غير تلك المرتبة، وإنما على الحضرة الإلهية المتجلية في مرائي الممكنات والمندكَّة في الذات الإلهية[2].

وإنطلاقاً من هذا التصورُّ تنتقل أسفارُ الإنسان من الصحو التام إلى البقاء بإبقاء الله، فإلى المقام الأخفى، فإلى النبوَّة التي تُشاهد فيها الخلائق وآثارها وكيفيَّة رجوعها إلى الله، ويتمُّ ذلك كلُّه بعد أن يُقرَّ الإنسان بالعبوديَّة بعد الظهور بالربوبيَّة[3].

يأخذ السَّفرُ بُعدَه كحركة وقصد إنسانيين بحسب تعريف الإمام. وعليهما تُبنى عبوديَّةُ الإنسان وإستغراقه في إطاعة الله وقطع المنازل[4].

يمكننا أن نلاحظ نوعاً من الإستعداد الذي يتكوَّن ذاتياً، وهذا الإستعداد وسيلة من وسائل الإتصال بالله، لا الفناء فيه. إنه التحقُّق من أنَّ وجودَ كلِّ موجودٍ

---

(١) مصباح الهداية، ص١٣ ـ ١٤. وقا: القرآن الكريم، مثلاً: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (الشورى/ ١). ﴿**ولم يكن له كُفُواً أحد**﴾ (التوحيد/ ٤)، ﴿**سبحان ربك ربّ العزَّة عمَّا يصفون**﴾ (الصفات/ ١٨٠).

(٢) م. ن، ص١٤ ـ ١٥.

(٣) م. ن، ص٨٧.

(٤) م. ن، ص٨٧ ـ ٨٨.

إنما هو بالله، ولذلك لا وجود حقيقياً له حتى يستطيع أن يفنى. فالوجود كله أشعة من أشعة الله الذي هو ـ كما رأينا ـ في كل شيء وغير كلِّ شيء[١].

إنَّ الإتحاد الروحاني يتولَّد عن عشق الجمال الإلهي، حيث يستغرق الإنسان بالله، ومن هنا نرى أن الولاية قرب ومحبوبية ونيابة وتصرُّف. لتحتوي الطبيعةُ الإلهيَّةُ الطبيعةَ البشريَّة بنفس المعنى الذي قال به الجنيد: أن تموت في نفسك وتنبعث في الله[٢].

إن الله هو الذي يفيض الوجودَ على الموجودات من وجوده، فالغنى المطلق من جانب الله والفقر المطلق من جانب العبد[٣] الذي لا يكون سوى تجلٍ من تجلياته، ولأن تجليات الله لا تقع أبداً في الأحديَّة الذاتية التي هي غيب مطلق وغير معروفة ـ كما رأينا ـ فإنَّ معرفةَ الإنسان بالله تتمُّ من خلال أسمائه وصفاته المتجليَّة في صفحة الوجود، وهو في أرقى مستويات كماله التي هي الإنسان الكامل يبقى في حالة تلقي العلم من العلم الربوبي[٤].

وهنا لا بدَّ من الإلتفات إلى ما تبنَّاه الإ مام من إبن عربي، وهو أن القابل لا يكون إلا من فيضِه الأقدس[٥]. والقابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليس لها وجودٌ عيني، وإن كان لها وجود غيبي، فهي بهذا المعنى

---

(١) إن السَّفَر هو المرحلة التي يأخذ فيها قلبُ الإنسان بالتوجُّه لله فهو حضور ذاتي واستعداد يصل معه الإنسان للتجوز عن امور معنوية بأمور حسيَّة. وهذه المرتبة هي التي تستجلب التجلي الالهي أو الإجتباء حيث يصبح المجتبى خالصاً بكليته لله. يستشهد الإمام بالآية الكريم: ﴿**فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه**﴾ ويقول بأن الله سبحانه لم يقل: والقى اليه كلمات.. فكأن السير إلى الله مهَّد لقبول الكلمات. را: رسالة الإمام لزوجة ابنه، ١٢ رمضان ١٤٠٤هـ سلسلة رسائل في العرفان...، ترجمة حسن خالد.

(٢) الرسالة القشيرية، م. س، را: النص كاملاً، باب المحبة، ص١٤٣ ـ ١٤٧. عن الولاية: مصباح الهداية، ص٣٦.

(٣) مصباح الهداية، ص٢٧. قا: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢، ص٢١. كذلك قا: القرآن الكريم: ﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني**﴾ (فاطر/ ١٥).

(٤) مصباح الهداية، ص٣١.

(٥) مصباح الهداية، ص٣٤، ٨٨. قا: فصوص الحِكَم، م. س، ج١، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية، ص٤٩.

وجودات ممكنة. فلا يُقبض على الوجود، كأن المسألة أبعد، إنه فعل الخلق المستمر وقد إعتبر الإمام مستشهداً بإبن عربي أَنَّ الفيضَ الإلهيَّ على نوعين: الفيض الأقدس، والفيض المقدَّس. فبالفيض الأوَّل تحصلُ الأعيان الثابتة وإستعدادتها في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج[1].

ومعنى ذلك أنَّ الفيضع الأَقدسَ سابق على الفيض المقدَّس في منطق النظام الوجودي لا في الواقع، فهو تجلي الذات الأَحديَّة لنفسها في صور الممكنات المتصوَّرة بالقوة، أي أنَّ وجودها معقول لا حِسيُّ، وهي هنا الأَعيان الثابتة، أمَّا الفيضُ المقدَّس فهو تجلي الواحد في الكثرةِ الوجوديَّة. فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، وظهور الموجودات من القوَّة إلى الفعل على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأَزلي، مما يبعث على نوعٍ من التوحيد يحمل إنسجاماً أزلياً، كما هو الأمرُ في وجهٍ من الوجوه عند ليبنتز[2].

يلعبُ الحضورُ الإنساني دور الرابط ـ كما رأينا ـ فهو مجلى التوحيد. فالتجليات الإلهية المتلاحقة هي الفعلُ الخلاَّق لعالم متجدِّد دائماً، والإنسانُ وحده يملك قابليَّة الصفات المتقابلة التي يمكن أن تصير أسماءَ أَلهيَّة مقابلة لها إمكانية التحقُّق الواقعي. حيث يتم ذلك عَبْرَ الأَمر الإلهي بإلقاء الرابطة بين كلٍ موجود بما جُهِّز له وبين آثاره التي تنتهي به إلى غاية وجوده، مع ما يلي ذلك من التيسير والهداية نحو كماله المختص.

---

(١) م. ن، ص٣٤. قا: فصوص الحِكَم، ج٢، ص٩.

(٢) فصوص الحكَم، ج٢، ص٩. ليبنتز (١٦٤٦م ـ ١٧١٦م) الإنسجام الأزلي أو الإنسجام المقدَّر: (pre - established harmony) العالم يتألَّف من ذرات روحيَّة (موناد) وكل موناد يعكس الكون بأكمله بمعنى أن الله قد دبَّر الأمر بحيث أن كل المونادات تسير على نحو مستقل في مساراتها الخاصة في نظام هائل من المسارات المتوازية اليت صُمِّمت ببراعة. را: براتراند راسل، حكمة الغرب، عالم المعرفة، عدد ٧٢، ص٨٩ إنَّ الوجود «الثبوتي» الذي يتحوَّل إلى وجود «وجودي» بالأمر «كن» يذكِّرنا بنظرية الإنفلاق عند ليبنتز.

لا يبقى التوحيد توكيداً القضيَّة تتعلَّقُ بطبيعةِ المطلق وتجلياته فقط، إنما ينتهي كعملية دمج وتوحيد كامل، كسبيل للتكامل. فالإِنسان يصل في آن واحد إلى أَعلى تجليات التوحيد الإِلهي، ويعود إلى المتعدِّد الملموس في الحقيقة المحسوسة، فما من حقيقة محدَّدة سلفاً، فالمنبع إنما هو فعل الله الخلاَّق، ومن هنا فإن الفعل الإِنساني الحرَّ سابق على الوعي الإِنساني، ومن ثمَّ كامن فيه، وله الخيار في أن يستنفد ما في وسْعِهِ من مشاركة في فعلِ الخلق لعالم متجدِّد دائماً عبر تجليات إلهيَّة هو محورها. ومن هذا المنظور ينبغي أن تكون جميع حركات الإِنسان مقدَّسة، لأن موقعها يُقاس بالنسبة لمنبعها الإِلهي فكلُّ ناحية تعكس التوحيد الذي يسعى الإِنسان لتحقيقه أولاً في كيانه، أي ترابطه الداخلي، وثانياً في كل ظاهرة من ظواهر الوجود البشري. وتلك هي المساحةُ التي يُحصر فيها الإِنسان، إِنها مساحة لا تُحد، فهي مدارُ فكرِهِ وحركته، حيث ينبغي أن لا يكون موزَّعاً في كل عمل يأتيه حتى في الأشياء العادية كالأكل والمشي، إذ ينبغي أن يعكس مبدأً روحياً يعيش في ذهنه وقلبه[1]، إنها النهج الذي يحمل الإِثبات في كيف أنه بوسع الإِنسان المشاركة في فعل الله الخالق لعالم مجتدِدٍ دائماً، وكيف ينسج من حياته بسلوكياتها مكاناً لتجلي الخالق الذي لا ينفكّ عن الخلق، الحيُّ الذي لا تأخذه سِنَةٌ، الخلاَّق الدَّائم، الذي يتجدَّد شأنه، والظهور الدائم لفعله الخلاَّق. وهكذا يتلبَّسُ الفعلُ الإِنسانَ، هذا الفعل الذي يدخل في دائرة فعلِ الله[2]. الذي يتجاوز الكينونة أو المعنى المجرَّد

(١) ما من تفريق بين الدين والدنيوي، الروحي والزمني، هنا تأكيد على ما رأيناه من نبذ الإِسلام لكلِّ الثنائيات، فإنعدام وجود لفظة مرادفة للفظة الاوروبيّة Temporal (زمني)، أو Seclar (علماني) في اللغة العربية أو أي لغة إسلامية أُخرى، لدليل قاطع على أن هذه الفكرة ليست فكرة إِسلامية بل فكرة غريبة عن الذهنية الإِسلامية. را: الإِسلام: اهدافه وحقائقه، م. س، ص٢٧ ـ ٢٨. ومن الغريب أن البعض حاول إقتراح مرادفات لهذه الكلمات، وأقلُّ ما يوصَف به ذلك بأنه سذاجة فكرية. را: عن تهاهي الدين والفعل البشري، صغيرة وكبيرة: التهانوي، كشاف إِصطلاحات الفنون، ج٢، القاهرة، ١٩٧٢، ص١٣٤، ٣٥٤.

(٢) القرآن الكريم: ﴿وما رميتَ إذ رميت ولكنَّ الله رمى﴾ (الانفال/ ١٧).

ليكون فعلاً، والفعل رفع ونفي وإثبات وتغيير. وهنا نقف وجهاً لوجه أمام فلسفة الفعل، فلسفة التغيير لا التفسير. والأساس مدىً لا يُحدُّ من الحرية، حرية الإنسان الذي لا يفهمُ حدودَ إستقلاله في كسر المعوِّقات، ولكن في قدراته على الحياة وفق علاقته بالله اللامتناهي، هذا الذي لم يستطع التصوُّر اليوناني تخيُّله، إذ لم يتجاوز مفهوم اللامحدود، واللامحدود لا يمكن أن يختلط مع اللامتناهي، فهو ما لا نرى حدوده أو ما تتراجع حدوده بإستمرار. واللامتناهي هو الذي لا يُقاسُ بحد أو فقدان حد، فهو من نسق آخر غير البُعد والزمن حتى وإن مُدّا إلى ما لا نهاية. وهذا ما يعني إن إدراك كائن ضروري خارج الزمان والمكان ليس بممكن بمعزل عن علاقته مع الكائنات التي يخلقها فعلُه، وذلك على العكس تماماً من التوجُّه اليوناني.

إننا أمام رؤية مغايرة كلياً للبُنى الفكرية اليونانية. فلا وجود للديالكتيكيَّة السقراطية التي تقوم على إستخراج الخير عن طريق جهدٍ تأملي جماعي، ووعي منصبٍ على المفاهيم المقبولة بوجهٍ عام[1] وتنتفي النظرة إلى الحقيقة كما هي عند افلاطون ككامنٍ في عالم المُثُل الذي لا تصل إليه النفسُ الا بعد إنخلاعها من ربقةِ الجسد، حيث يتحدَّد طريق الحكمة على نبذ المظاهر المحسوسة والفوضى الماديَّة والجسدية لأجل العودة بالروح إلى طبيعتها الأصلية غير وضعِ النفس بعيدة عن الجسد بحيث تتخلَّص من كل وجهة من وجهاته[2]. وإذا كانت هذه الرؤية الأفلاطونية تمثل المثال النموذجي للبُعد المتعالي بكل ما فيها من صيغ أخاذة لا تزال غير قابلةٍ للإستغناءِ عنها في أيِّ تأمُّلٍ صادق، فإن ما ينكشف فيها هنا على ضوء فلسفة الإمام الخميني إنما هو ذلك الخللُ الصميمي لمذهب قائم على النظام والتفضيل الكامل الذي يُخَصُّ به ما هو ثابت على حساب الجهد الخلاَّق.

ومن هذا الباب فإنَّ الفيوضات التي يتحدَّث عنها الإمام بعيدة عن الفيض

---

(١) عن سقراط را: فرنسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، دار عويدات، بيروت ـ باريس، ١٩٨٤، ص٣٨.

(٢) أفلاطون، فيدون، ترجمة النشَّار وبلدي، دار المعارف، مصر، ١٩٦١، ص٣٨.

الأَفلاطوني والأَفلوطيني المُحَدث فهي فيوضات تعبُ عن تجلّيات متتابعة لحقيقةٍ واحدة في منظورات مختلفة، أو بطرق متعدِّدة في حين أنها في فلسفة أفلاطون سلسلةٌ من الموجودات يفيضخ كل منها عن الوجود السابق عليه، ويتَّصل به إتِّصالَ المعلوم بعلته.

ولا بدَّ من الإلتفات هنا إلى أَنَّ التأسيس القرآني هو اللُّحمةُ والسَّدي عند الإمام الخميني، حيث يختزن هذا التأسيس في قراءة النص الإِلهي، هذه القراءة التي تتسلَّل حيناً بعد حين إلى مسارب الحياة، ومن الطبيعي أن تلتحم عند ذلك مع مختلِفِ أشكال التعاطي الإنساني من طريقٍ وتالد. وبذلك يتَّضحُ تحليل التقاطع الواسع بين الإمام الخميني وإبن عربي(١)، فلقد استوحى إبن عربي أعماله من التأمُّل في القرآن الكريم(٢). بل إِنه أَوغل إلى الإِستيحاء من التمعُّن في الحرف القرآني(٣).

---

(١) حرصتُ على إبراز هذا التقاطع في الهوامش.

(٢) Henry Corbin, L'inagination crłartrice dams le soufisme d'iben Arabi, Aubier, 1993, pp3 - 7.

(٣) Michel Choolkie Wiez, Un Ocłan sans rivage: ilen Arabi, lc livre et la loi, Paris, Seuil, 1992.

يحمل شودكيوفيتش ـ عميد كلية الدراسات العليا في باريس ـ لواء التصوُّف الإسلامي في أوروبا وهو إكاديمي متعمِّق في هذا المجال [ويسير على طريقة آبنته السيدة كلوديت التي وضعت مؤلفات عديدة في هذا الحقل وابنه كيرل الذي قدَّم رسالة دكتوراه في السوربون عن إبن عربي]. وهو في كتابه المذكور آنفاً والذي يمكن أن نترجم عنوانه بـ: محيط بلا ساحل: إبن عربي: الكتاب والشريعة، لا يعطي أدنى إلتفات لمناهج سائدة تروم إثبات نظريةٍ خاصة بإبن عربي تتجاوز النصّ القرآني. وهو في ذلك شأنه شأن كوربان (الزميل السَّابق لفوكو) يتجاوز هذا المنهج تجاوزاً هيِّناً. تؤخذ المسألة هنا في سياق الثراء المتنوَّع للنَّص القرآني: **﴿قُلْ لو كانَ البحرُ مِداداً لكلماتِ ربِّي لنفدَ البحرُ قبل أن تنفدَ كلماتُ ربِّي ولو جئنا بمثله مَدَادا﴾** الكهف (١٠٩).

وهي ناحية جرى التنبُّه لها منذ القديم، فالقرآن «حيّ يُستنطق» كما ورد في «نهج البلاغة» وهذا يعني القدرة على إستيعاب تبدُّل الزمن وإحتواء التفاوت المستبطن لتعدديَّة في القراءات، التي ترتقي فيها عملية الأخذ من النص كلّما ارتفع مستوى القراءة القادر على التقاط حركة الواقع ذاتياً وموضوعياً، حيث «الإختلافات بحسب الإستعدادات» كما يقول الطوسي الذي فصَّل أبعاد الخطاب القرآني والذهنيَّة المُستَنبتة، را: أخلاق ناصري، م. س، ف سوم أز مقاله سوم، ص ٢٤٠.

على أن ذلك لم يمنع الإمام الخميني من قراءة خاصَّة لإبن عربي في موضوع الولاية، حيث مال إلى ما حاوله حيدر آملي من تبنٍ لتصوُّرٍ يردمُ فيه ما يُفهم من شَرخٍ بين النبوّة الظاهرة والإمامة الباطنة عند إبن عربي[١].

تلك هي ملامح البُنى الفلسفية لكتاب «مصباح الهداية».. ولنا أن نتصوّر النسق العمليّ الممتدّ الذي يبعثه هذا الفهم بكل ما يحمله من روحيَّة التوحيد، الأساس الذي تدور على أرضيته أكثر عمليات التغيير عمقاً، هذا التغيير الذي تكون الحريَّةُ سُداه ولُحمته. ولا يُحد بحدود.. فهو بسعةِ الإتساق الكوني التوحيدي الماثل.

(١) H. Corbin, L'imagination cr¦atrice..., ibid, int.

فهرست تفصيلي للمقدمة[1]

(١) اعتمدنا في هذا الفهرست على رقم الصفحات في النص الفارسي ، وهو ماعملنا على إثباته في الترجمة العربية. بحيث أشرنا الى رقم الصفحة في النص الفارسي عند بدايتها بوضعها داخل العلامة التالية [ ]

بسمه تعالى

إنَّ رسالةَ مصباح الهدايةِ إلى الخلافة والولاية، هي أَحَدُ الآثارِ النَّفيسَةِ في مَبْحَثِ النُبُوَّةِ والولايةِ على طريقةِ المُحقِّقينَ مِنَ العُرفاءِ والكُمَّلِ مِن حُكماءِ الإسلام. وهي أثر سيِّد السَّادتِ وأَماجدِ الفُقهاءِ، قُدوةِ الحُكماءِ المُتألِّهين، الأستاذِ المُحقِّق في الحكمةِ المُتعاليةِ، المرحومِ المبرورِ الإمام الخميني سقى الله تُربَتَهُ.

وكان المرحومُ الإمامُ الخمينيُّ قد صنَّف كتابَ سِرِّ الصلاةِ الذي هو بحق أَثَرٌ بلا نظير، [كما صنَّف] شرْحَ دعاءِ السَّحَر [وهذا] الأثَرَ الحاضرَ، [وذلك] بلغةِ العُرفان ـ التي هي اللُّغةُ الخاصَّة لهذا القبيل من الآثار ـ وليس بمقدورِ أيِّ قلم أن يأتيَ إلى الوجود بأثَرٍ قابلٍ للإستمرار، وبكتابٍ يؤدِّي حقَّ مَطلَبِ [٩] العرفانَ إلا قلم [من كان] مِنْ طِينَةِ الكُمَّلِ أربابِ العُرفان.

وكنتُ قد ذكرتُ في المقدِّمةِ على شرح فصوص القيصري ـ التي اكتملت طبعتُها إلى النِّهاية، وقد طُبعت تعلقاتُ الإمام(قده) في حَواشي نفسِ هذا الشَّرح النفيسِ ـ أبحاث ذلكَ الجنَابِ وآثارِه [عند الحديثِ] عَن منحى تفكير ذلك المحقِّق العالي المقام في العرفانيات.

ويعترف أهل الحقِّ والحقيقة بهذا المبدأ الذي لا لَبَس فيه لدى المثقفين الواعين من أنَّه لا توجدُ زهرةٌ أكثر شذىً وعِطراً وتقبُّلاً من زهرةِ العرفان في روضةِ

الفكرِ والعلم التي أَوجدها الإنسان. وإذا لم تصل نكهةٌ من هذه الوردة إلى الورود الأُخرى. [العلوم الأُخرى] فلا عطر فيها. رغم أن هناكَ الكثيرين في الماضي والحاضر مثلهم مثل الحشرة المُسماة بالجُعل يفرون من هذا النسيم الربوبي والعطر الروحاني فرارع المزكوم من شذى الوردِ وطيبهِ.

وقد جرى الكلام في هذا الأثر المُنيف على طريقةِ الحكماء في مباحث «التحويد» و«علم» الأسماء، والمسائل المهمَّة من قبيل بحث «البداء» وسرِّ «القدر» وعلم الحق بالأشياء قبل الكثرة.

ولغةُ الكتابِ بليغةٌ وجميلةٌ وتبعثُ البهجةَ. والمسائلُ الغامضةُ، ومباحثُ النبوَّة والولاية العالية جرى بحثها وبمهارةٍ بعبارات قصيرة نسبياً ولكنَّها واضحةٌ. فالمصنِّفُ العظيمُ يتحدَّث في جميعِ الأماكنِ بلسانِ الخواصِّ من العرفاء بعباراتٍ مُشبَعَةِ المعنى، وقد سعى لإخراج أثره من صورةِ الرسالة في جلباب كتاب مشروح، وقد احترز من التعرُّض للمسائلِ غير النافعة. وفي إتجاه السير أو السريان، وبعبارة أخرى في ظهور حقيقة «النبوَّة» التعريفية والولاية المحمَّديَّة والعلوية في كافة ذراري الوجود، فإنَّه أتى في النصوص بمطالب دقيقةٍ وتحقيقاتٍ خاصة بالخواص، ومبتكرةٍ في بعض الموارد.

المرحومُ الإمام أَعلى اللهُ درجته في المراتب العلمية والعملية، ليس له نظير في الذوق والسليقة والاحتراز عن ذِكْرِ المطالب غير اللازمة. وكانت جامعيته أحد الأسباب الباعثة للانجذاب نحو هذا الكبير في زمانه، علاوةً على التنظيم والترتيب الخاصين في الدرس والبحث. فهو رجل كان عنده حوزة فلسفيَّة منظمة لسنواتٍ متمادية (تدريس شرح المنظومة والأسفار بحدود ١٥ سنة) وكان يدرِّسُ سطوحَ الفقه والأصول. ومع مقامه فقد أَلَّف كتباً في التصوّف النظري والتصوُّف العملي. وبعد الشروع بدرس الفقه والأصول في [أبحاث] الخارج والإجتهاد حصل على اختصاص الحوزة الأفضل والأكرم بأقل مدَّة.

ومن قديم الأيام، كان الإبتلاءُ بـ: «الإنفراد بالعلم» يؤدي إلى صدمةٍ شديدةٍ

في الحوزات العلميَّة الشيعيَّة. وكان أفرادٌ نادرون وأقلُّ من القليل ماهرين وأساتذة في عدَّة علوم، كالعلوم المُتفاوتة من «العرشيَّة» كالعرفان، والحكمةِ المتعالية و«الفرشيَّة» كالعلوم النقلية.

إن ما ذُكر في هذه المقدّمة كنتُ قد ذكرتُه قبل حوالي ثلاث سنوات في مؤلفاته بأنحاء متفرّقة. وقد نشرته في مؤلفاته عرفانيَّة وكتبٍ فلسفيَّة على مدى سنوات متمادية. وأَذكرُ عنايات وألطاف ذلك العظيم نحوي دائماً من الأخ العزيز والسيّد المكرّم حضرة حجَّة الإسلام سيد حاج أحمد آغا أدام الله حراسته، أَشكره بأن جعل هذا الحقير شريكاً في أَمرِ خيرٍ وموفقاً لأداء واجب.

سيّد جلال الدين آشتياني

مشهد، ٨ آذر ماه، سنة١٣٧١ هـ،ش

[١١] تتوقَّفُ معرفةُ تدرُّجات الموجود في هذه الرسالةِ على ذِكْرِ بضعةِ مقدّماتٍ في بيان حقيقةِ الوجود، وكيفيَّةِ الوجود، وكيفيَّةِ تعيُّن تلك الحقيقة باسمي: «الأَحد» و«الواحد» وظهورِ الكثراتِ الأَسمائيَّة من ناحيةِ مفاتيح الغيب، وبيان ظهور الكثرةِ العقليَّةِ في «الواحديَّة»، وكيفيَّة تعيُّن وظهور «النبوة التعريفيَّة» والولايةِ والنبوَّةِ المحمَّدِيَّة والولاية العلويَّة، وسَرَيانُ ذلك في جميعِ دَرَجاتِ الوجود.

قال المصنِّف أَعلى الله مقامه الشريف في المصباح الثاني: هذه الحقيقةُ الغيبيَّةُ لا تنظرُ نَظَرَ لطفٍ أَو قهرٍ ولا تتوجَّه.

أقول: ما من علاقةٍ في مقام «غيبِ المَغيب» و«غيب الغيوب» عن الإسم الظاهر، وما من خَبَر عن الإسم «الباطن». فحكمُ الظهورِ مندمجٌ في البطون. واسم «الأَحد» و«الواحد» والأَسماء الأُخرى الناشئةُ من هذين الإسمين تكون مستهلَكةً مع جميع المظاهرِ الإسمائيَّة في غيبِ الذَّات. فما من خبرٍ عن الإسم والرَّسم، ولا تُستَشَمُّ رائحةُ تعيُّن من الوحدةِ والكثرة، ولا يوجَدُ همسٌ عن عينيَّةِ الأَسماءِ والصِّفاتِ بالنسبةِ إلى الذات، ولا عن غيريَّة الأسماء. وليس فيها علامة عن «الوجوب» و«الإمكان». فليس عند حقيقة غيبِ الغيوب نظر لطف أَو قهرٍ إلى الغير. ولذا فقد جرى التعبيرُ عن غيبِ الهويَّة بـ: «عنقاء مَغْرِبٍ» و«المجهول المطلق».

أَمَّا السؤال عن أنه كيف ظهرت أبوابُ الخيرِ والبركاتِ، أو الجواهرُ الموجودةِ في الذات والكلمات الطَّيبةِ المُتحقِّقة في مقام غيبِ الهويَّة بوجودٍ إستجناني، أَو التعيُّن المُلازم للإفاضة [١٢] والإستفاضة كيف يظهر.

وفي الجوابِ على هذا السؤال كان أَربابُ التَّحقيق وأَهلِ الحقِّ قد بحثوا عن «مفاتيح الغيب»(١) في المأثورات النبويَّة والولويَّةِ، وكذلك في مأخذِ معارف

(١) مفاتيحُ الغيب على قسمين: المفاتيح في «قوس النزول» وفي «قوس الصعود». إذ أنَّ الحقَّ لا يتجلَّى في أَيِّ مظهرٍ إلاَّ عن طريقِ الأسماءِ والصِّفات، أَو قبولِ التعيُّنِ الأسمائي، وما كان قد قاله خَاتَم الأنبياءِ والأولياءِ=

الأولياء، أي الكلام المجيد والقرآن الشريف، بما عُنونَ به من تصريحات ليست قليلة. وكانت ذُكرت المطالب كلها تصريحاً وتلميحاً أحياناً. وما من شك في أن اللسانَ والبيان والقلمِ تعجز [جميعُها] عن ذِكرِ بعضٍ من المطالب.

وقد بيَّن سعيد الدِّين سعيد فرغاني ـ من أَهلِ «فرغانة»[1] ـ في مقدِّمةِ شرحِهِ على تائيَّةِ إبن الفارض المراتبَ والمقاماتِ العرفانيَّة أَفضلَ من جميع أرباب هذا الفن. وقد برزت في المقدِّمةِ لشرحِهِ العربيِّ على التَّائيَّة مطالبُ عاليةٌ في سياق التحرير. وقد أوردَ شارحُ مفتاح الغيب تمام مقدِّمةِ كبير زمانِه ذاك في «مصباح الأنس». وقد أَخذَ كثيراً من الكمَّلِ أَرباب التوحيد من سعيد الدينِ سعيد فرغاني في بيان العويصات. وإذا كان يُرَى في المقدِّمة على الأَثر النفيس لأُستاذ العصر (قده) إقتفاءٌ للشارح الفرغاني، فليس هناكَ من دَاعٍ للتَّعجُّب.

[١٣] وقد نُقل عن حضرةِ ختم المقام عليه وعلى عترته الصلاةُ والسلام أَنَّ الله

= عليه وعلى أولاده السلامُ والتحيَّة: «إنَّ لِلَّهِ سبعين ألفِ حجابٍ من نورٍ وظُلمةٍ لو كَشَفَها لأَحرَقت سُبُحاتُ وَجْهِهِ ما إنتهى إليه بصرُهُ من خَلْقِهِ». يريد عدم القدرة من «سُبُحات وجهه» لتجلّي الوجود، وإلاَّ فإنَّ تجلِّي ذات جميع التعيُّنات هو من جملةِ الأسماءِ والصفاتِ التي تحترق ببرقِ الغيرةِ الأحديَّة الذاتيَّة. ويحدثُ أنه من نظر شهودِ السالكِ في تجلٍّ وجودي، فإنه ما عدا الذات فإن جميع التعينات الناشئة عن الذات غير المشهودة تكون مشهودة حقاً وفقط.

(١) «فَرْغانة»: اسم ولاية من ملك ما وراء النهر بين سمرقند وكاشغر. وكاسات على الغالب هي مدينة من نواحي «فرغانة». ويُسمى أهل الموسيقى الناحية المعروفة بـ«نهاوندك» فرغانة أيضاً. وتستقر كاسان في الجانب الأيمن لنهر سيحون. وكان إقليم خراسات القديم قد شمل كل هذه النواحي ومن الجملة كاشغر. وكاشغر تابعة للصين في عصرنا. وقد ضُمَّت بالقوة القاهرة للصين مثل إيالة تبَّت. ويوجد في تبَّت مسلمون أيضاً. وأكثر شعبها على المذهب البوذي. والانفجار في الصين هو أمر حتمي أيضاً مثلما [حصل] في البلدان الشيوعية. ومن الخصائص الملازمة للحكومة المطلقة وبخاصَّة الماركسية الإنقسام. والبعضُ من الجهلةِ المغرورين والذين لا يعرفون شيئاً من سياسةِ العالم بنوا في خيالهم مقدمة ظهور الإقتصاد الماركسي. وقد رسَّخوا هذا المسلك السَّخيف بمهارة في أفكار الشباب. والبعض من أصحاب العمائم أيضاً يظهرون الإنقيادَ والتعشُّق لمروِّجي هذا المسلك السخيف! وقد بلغوا إلى حدّ انَّ الماركسين العقائديين القدامى إحتاروا من عملهم! فقد وصل البلاء ولكنه مرَّ بخير. ولكن هذه الهنيهة الشيطانية والنفخة العزرائيلية أوجبت إبتلاً جماعات كثيرة وفناء طائفة قليلة التجربة من الذين لم يكن قد أتى على عقولهم أي زمنٍ إسرائيلي، ولكنهم بدَّلوا لونَهُم بسرعة كالبرق.

عزَّ وجلَّ قال: كنتُ كنزاً مَخْفِيّاً فأَحبَبْتُ أَن أُعرَفَ فخلقتُ الخَلْقَ لأُعْرَف[١].
و«الكنزُ المخفي» هو كِنايةٌ عن كُنهِ الغيب، وحضرة غيب الغيوب، وباطن الهويَّة الأَزليَّة العاريةِ عن التعيُّن والمنزَّهةِ عن الحدِّ والرَّسم. فإنه لا يدخلُ تحتَ حكمِ متعيِّن[٢] اللهمَّ إلا حكماً سلبياً بأنه لا يُعلم.

يا رب هذا السرِّ الخفي الذي يمكن القول معه أن هويَّة الغيب الإلهيَّة مع إتصافها بالخفاء والكمون والإباء عن قبول مطلق الإدراك، والإمتناع عن قبول الشهود فهي تضع يد الردِّ على صدر مطلق من يريد شهوده بالبُراق [من] أرباب الكشف. ويضربُ وجلُ: «إبتعِدْ» على فرسان القُرب والوصال فضلاً عن الذين يريدون إدراكه برفرفِ العقل المستكمل بأنوار القلب. ومع وجود هذا فهو مع كلِّ ذرَّةٍ ودُرَّة! وقد أفصح عن هذا بقوله: «فهو معكم أينما كنتم» و«نحنُ أقربُ إليه من حبل الوريد» وقد أخبر عنه تعالى بقوله: «ولا يحيطون به علماً» و«ويحذِّركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد». وهو من نهاية الرأفة والعطف يمنع الكُمَّل من الأنبياء والأولياء عن طلب المحال.

وطريق فهم أن «مقام غيب الغيوب» بالإتّصاف بعدم التعين، لا يُشهدُ ولا يُفهم ولا يُدرَك على أَصلٍ واحد مهم مُحكم، فهو أَنَّ حقيقةَ الوجود لا تكون مرتبطةً من جهةِ الإطلاق وعَدَم التعيُّن مع أيِّ موجود، لا من جهةِ أَنَّ المحيطَ الحقيقيَّ لا يُحاط به بل من جهةِ أنه إذا لُحِظَت حقيقةُ الوجودِ بنحو عدمِ التَّعيُّن والقيد فإنها

(١) وقد ضبطَ البعض هذا الحديث: كنتُ كنزاً خفياً. وقد أورده إبن عربي وآخرون في عدَّة موارد لكي أُعرف مكان لأُعرف. وكذلك: فخلقتُ الخلقَ وتعرَّفت إليهم فعرفوني. وقد ذُكر هذا الحديثُ القدسي مع السَّنَد في عدة أماكن.

(٢) لا يخفى على الناظر أَن عدم التعيُّن في الماهيَّات هو غير عدم التعيُّن في حقيقةِ الوجود. فإنه كلما يتعرّى الوجود عن القيود ويتنزَّه عن التعين الماهوي فإن السذاجة والشدَّة والقوة والمحوضة في الكمالات الذاتية فيه ستكون أتم وأكثر تنزُّهاً عن الجهات العدَميَّة. وكلما صارت الماهيَّة أبعدَ عن السَّعَةِ والكليّةِ والإطلاقِ المفهومي ودائرة العموم كلَّما تصير أَقرب إلى التشخُّص والتعيُّن، وتخرج عن الإبهام بعد الإتحاد مع الوجود الخاص. وهذا الأمر هو على العكس في الوجود: فإذا كانت حقيقةُ الوجود بعيدةً عن جميع القيود فإنها تصبح أَبعد عن كافة التعينات العدميّة وتصبح أبعد عن حيِّز الإدراك النظري مع أَنها أَظهرُ من كلِّ ظاهر، وتبتعد وتخرج عن دائرة الشهود. «ويوجد ذلك القَدْر الذي يأتي من صدى الجَرَس».

منقطعة الإرتباطِ مع كلِّ متعيَّن. ويجري هذا الكلام والحكم في الأوصافِ الكماليةِ والصفات والأسماء أَيضاً. إذ أَنَّ إسم «العليم» و«القدير» [١٤] و«المُريد» إذا كانت كذلك خالصةً ومطلقةً من جميع القيود، فإنَّ قيد الإطلاق يُلحَظ من الجملة، فيكون «المجهولُ المطلق» و«الغيب المحض» و«الكنز المخفي». والمأثورات النبويَّة شاهدة على هذا الأصل، مثل: ربِّ زِدْنِي فِيكَ تحيُّراً. وحديثُ معجز النظام: اللهُمَّ إنِّي أَسأَلُكَ بِكُلِّ إِسمِ سمَّيْتَ به نفسَكَ.. أَوِ إستأْثرتَ في مكنونِ الغيبِ عندك.

والواصلون إلى مقام «أَو أَدنى»، وأَيضاً بعدَ الولوجِ في «الواحِدِيَّة» و«الأَحدِيَّة» يعترفون بالعجز والقصور عن شهود الأحدية الذاتيَّة. ويعترفون بأَنَّ ما وراءَ غايةِ مشاهداتهم ونهاية مشهد أَفهامهم بحارٌ يحار فيها تيَّارُ فهمِ كلِّ غائص.

وقد جرت الإشارة إلى تلكَ الحقيقةِ المُطلقةِ بـ: «هو» فقط في السُّورة المباركة «التوحيد». وقد قال الإمام الصادق عليه السلام: «هو» إشارةٌ إلى المقام البعيد عن الأَفهام، وهو ليس ضمير الشأن. فالأسماء: «الله» و«الأَحد» و«الصَّمَد» هي تعابير عن تلك الحقيقةِ الحقةِ وعناوينها ولوازمها فالذَّاتُ لا إِسمَ لها في تصريح أَرباب الكشف واليقين والعترةِ الطَّاهرة عليهم السلام، ووضع الاسم الدَّال على الحقيقةِ الغيبيَّة محالٌ، ويجب أن يكون الحقُّ واضع أَو مفيض هذا الإسم بالضرورة. وإظهاره من مقام الغيب على أَقرب الموجودات إلى تلكَ الحقيقةِ، يعني خاتم الأنبياء عليهم السلام، ليس شيئاً سوى أمرِ نازل من مقام الغيب، ويقبلُ طريقة التخاطب. [وبذلك] يكون قد خرج عن الإطلاق الذاتي من جهةِ التنزُّل من الغيب المحض. وبناءً على ما ذُكِر فإنَّ مقامَ الذاتِ وغيبِ الغيوب لا يقبل الإسم ولا الرسم:

لا يقبلُ الإشارةَ العَيَان ولا أَحدَ عنده إسمٌ له.. ولا علامة[1]

(١) من الواضح في الرواية المفصَّلة المنقولة عن أبي عبدالله جعفر بن محمّد الإمام الصادق أَن التعبير عن ذات الحق هو بـ: «شيءٌ بحقيقةِ الشيئية». فإن نفس هذه الحقيقة تكون الوجود. وقد شرحَ هذه الروايةَ أُستاذُ زمانه العارفُ المحقِّقُ السيّد الميرزا محمَّد رضا قميشه إِي. ويُعلم من هذه الرواية مُعجز النصاب، حيث أَنَّ مقام الذات ليس له إسم.

بيانُ الفَرقِ بينَ «الذَّاتِ» ومقامِ «الأَحدِيَّةِ» و«الواحِدِيَّة»:

لقد جرى التعبير عن مقام «غيب الغيوب» ـ بناءً على الأخبار أو الآثار المنقولة في أَسفار أَهل العرفان ـ بـ: «الكنز المخفي» حيث: كنتُ كنزاً مخفياً. وقد جرى التعبير في آثار بعض [آخر] بـ: كنتُ كنزاً خفِياً. [١٥] ووجه إِطلاق «كنز» على مقام الغيب هو على أَساس أَنَّ الكنزَ في هذا المقام هو عبارةٌ عن الغيب المكنون والسِّر المحفوظ الذي يبقى في الكمون والباطن الذاتي أَزلياً أَبدياً. ويكون كلُّ موجودٍ متعيِّنٍ بأيِّ تَعيُّنٍ محروماً من نيلِ تلك الحقيقة. ومفتاح هذا الكنز المخفيِّ والمستورِ الذي هو أَبطنُ من كلِّ باطِنٍ، والمُحتجبُ بحجاب عِزَّةِ الأَحديَّةِ وقهرها، يكون متحقِّقاً في نفسه هذا الكنزِ الخفي.

وتوضيح ما ذُكِرَ هو على الأساس التالي: إِنَّ أَعيانَ المُمكِناتِ تكون صورةَ الأَسماءِ الإِلهيَّةِ وتعيُّنها، وكذلك فإن الأسماءَ الإِلهيَّة تكون تعيُّنَ الذَّات وحجابَها وتُسمى «صورة الذات» و«سُبُحَات الجلال»، وهي جميعاً تتحقَّقُ في الوجود أو الكينونة مستجِنَّةً في غيبِ المغيب.

وقد عُبِّر في الأخبار المذكورة فِي آثار أرباب العرفان عن مقام غيب الوِجود بالكنز الخفي أو المخفي، فإنَّ [عبارة]: كُنتُ كنزاً مخفياً هي إشارة إلى مقام «الغيب»، و[عبارة]: أَحببتُ أَن أعرف هيِ إِشارةٌ إلى ظهور الذاتِ للذات. فإنه في ذلك الغيب المصون توجد أَنفسُ جواهره أَسماءِ الذَّات، التي تنقسم إلى عدَّة أقسام: ويوجد قسم من تلك الأسماء في مقام غيبِ أَزَلِ الآزال وأبدِ الآباد في الذَّات المستجِنَّة والخارجةِ عن نِسَبِ الخلائق وأحوالهم.

والبعضُ من تلك الأسماء هي الأسماءُ التي جرى التعبير عنها بالأسماء «المستأثرة» ـ التي استأثرها الله لنفسه طبقاً للحديث النبويِّ الشريفِ: اللهُمَّ إِني أَسأَلكَ بكلِّ إِسم سمَّيْتَ بِهِ نفسَكَ، أَو علَّمتَهُ أَحداً من عِبَادِكَ، أَو استأثرتَهُ لِغَيبَك ـ ومن هنا فإِنَّ حضرةَ ختم المقامﷺ وهو مُستجابُ الدَّعوة، يكون عالماً بهذا القسم من هذه الأسماء.

إن الذي يقول: «كنتُ» يشيرُ إلى تحقق إسماء الذات، والله أعلم، والذي يقول: «فأحببتُ أَنْ أُعرف» فإنه يشير إلى الجواهر النفيسة، الأسماء والصفات التي تكون حاكمةً على مظاهر الغيب والشهود. إذ أَنَّ للحقيقة كمالين: الكمال الذاتي، الذي جرى التعبيرُ عنه بـ«ظهورُ الذاتِ للذات». فإنَّ تلك الحقيقةَ المُطلقةَ التي تقبلُ التعيُّنَ الأوَّلَ من ناحية مفاتيح الغيب يكون إظهار كمالات ذاتها على ذاتها على نحوِ «حديث النفس». والحق في هذا النحو من الظهور والتجلي الغيبي وإظهار ما كان مستوراً في الغيب، بنحو شهود المفصَّل مُجملاً [١٦] في الأحدية، وشهود المجمل مفصَّلاً في الواحدية والتعيُّن الثاني، فليس من غيرٍ معه. ولا يمكن أن يرىٰ علامة من المظهر الإمكاني في المقام والموطن الذي لا علامة له.

خلاصة الكلام، ولبُّ لُباب المُرام في مقام «الكنز المخفي» أَنَّ الكلمةَ المباركة: كنتُ كنزاً هي كناية عنه، وليس عَن مطْلق غيرية عينٍ وأَثر. وحقيقةُ الوجود أَنَّ نفسَ هذه الحقيقة تكون العشق الذي يبرز في بعض الأحيان بظهور المعشوق المتعيَّن، ويبرز أَحياناً بصورةِ العاشق. ويكونُ منزَّهاً في مقام الغيب عن تعيُّن العاشقِ والمعشوقِ، بل يكون العشق الصَّرف الذي يكون منزَّهاً عن قيدِ الإطلاقِ والتَّقييد. وفي ذلك المقام يَفنى العاشقُ في جمالِ المعشوق، ويكون الإثنان كلاهما مُندَكّين ومُستَجِنّين في حقيقةِ العشق، وما من خبر عن التعيُّن فإنَّه: تعالى العشقُ عن هِمَم الرجالِ.

[أَمّا] قولُهُ تعالى: فأَحببتُ أَن أُعرَف، فهو إشارةٌ إلى ظهور الحبِّ والعشق وتعيُّنه بظهور الذات للذات وشهود نفسه بالشهود الذَّاتي الذي يُعبَّر عنه بـ«الكمال الذاتي». وبمقتضى: من أَحبَّ ذاته فقد أَحبَّ آثاره فإِنَّ تجلِّي الذات والكمال الذَّاتي متلازمان مع ظهوره الذَّات في كسوةِ الأسماءِ والصِّفات، وسرَيَان العشق والحب بالسَّرَيان والظهور الذاتيين «بشرط لا» من تعيّنات الإمكان. وقد عبَّر الحكماء عن ذلك بـ: «تمام هويَّة الواجب». وعبَّر البعض من أرباب الذوق عن ذلك بظهور حقيقةِ العشق في تجلي المعشوق المتلازم مع التجلي في جلوة العاشق. وقد عبَّروا

عنه بظهور هوية الحب المطلقة وَسَرَيانها في كسوة الممكنات. وقد جرى التعبير عنه كذلك بـ «كمال الإستجلاء» وقد سُمِّيَ الظهور في كسوةِ الأسماءِ في مقام الواحديَّة بـ: «كمال الجلاء» أيضاً.

وحقيقة الوجود من باب الإشتمال على جميع الأسماءِ والصِّفات، وتَعيُّن كلِّ إسم بعين ثابت إمكاني، هي في مقام التجلِّي بالأسماء الحُسنى مُجلِّيَةٌ وسارية أو ظاهِرة في كلِّ مظهَرِ.

فإنَّه صار في صورة كل ما هو موجود ظاهرٌ برونق جماله[١٧]

صار مخفياً في عينِ الظهور ودليل الإظهار في عين الخفاء

وقد عُبِّر عن حقيقةِ الإرادةِ المطلقةِ بـ: «الحق بالذات»، أَو: «سريان الإرادةِ في كسوةِ الأسماءِ والصفات».

وفي الروايات الموجودة في أُصول الكافي وتوحيد الصدوق، وبعبارة أوضح: في مأثورات العترة وأهل البيت عليهم السلام ـ الذين يسمون الحقَّ بجميع الأسماء والصفات في العين الثابت الكلي نفسه، حيث يملك سِمَةَ السيادة على أعيان جميع الأشياء ـ يكون منشأ ظهور الذات بـ: «الفيض الأقدس» الذي هو نفس الظهور العلمي في الهياكل الممكنةِ أيضاً. وهو كذلك منشأُ تعيُّنِ وظهورِ حقيقةِ الوجود في التعيُّن الثاني ومرتبةِ «الواحديّة». وقد سُمِّيَ بـ: «المشيئة».

وقد عبَّر حضرة الإمامُ الثامنُ، قطبُ العالم الثامن من الأقطاب الكليَّة ووارثي مقام الولاية المحمَّدِيَّةِ المُطلقة عليه وعليهم السلام، عن الإرادة بـ: «العزيمة على ما يشاء».

وفي الرواية أَنَّ الإمام الثامن قال ليونس: أَتعلم ما المشيئة؟ قال: لا. قال عليه السلام: المشيئة هي الذِّكرُ الأوَّل. قال عليه السلام: أَتعلمُ ما الإرادة؟ قال: لا. قال عليه السلام: هي العزيمةُ على ما يشاء[١].

---

(١) الكافي، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، الحديث الرابع. وقد نقل يونس بن عبد الرحمن: أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال لي: يا يونس لا تقل بقولِ القَدريَّة فإن القدرية لم=

[١٨] وتوجدُ المشيئة في مرتبةٍ أعلى من الإرادة. والإرادة من ظلال المشيئة. وما يظهر بالفيض الأقدسِ في التعيُّن الثاني هو متعلَّقٌ المشيئة، ويشمل كذلك الأمور المستورة في الحضرة العلميَّةِ دائماً والتي تأبى قبول الوجود العيني. وإرادة التعيُّن والتنزُّل هي نفس المشيئة. والإثنان كلاهما من ظلال التعلُّق الأول ويكون الجميع ظلَّ الذَّات. ومن تضاعف الظلال تصلُ نوبةُ ظهور الحق إلى مجالي ومظاهر عالم المادَّة والإستعداد. وتلكَ هي نقطةُ السيلان في حركة الإنعطاف بعد طيّ درجات

= يقولوا بقول أهل الجنة ولا بقول أهل النار ولا بقول إبليس (إذ أن القدرية الذين هم أنفسهم فرقة المعتزلة يقولون بإستقلال الخلق التام في أفعالهم. ولا يعتبرون مشيئة الحق وإرادته نافذتين في الأشياء، ولا يدركون أن الاستقلال في الفعل يكون ملازماً للإستقلال في الذات. ويغفلون كذلك عن أصلٍ مهم غير قابل للإنكار وهو أنَّ الممكن في الوجود متقوّمٌ بواجب الوجود، ومعيَّة القيُّومية واضحة مع الجميع، وإحاطة قيُّوميَّة الحق بكل موجودٍ إمكاني أمر مُسلَّم وإنكار ذلك كفرٌ صريح) وقال يونسُ لتلك الحضرة: واللهِ لا أَقول بقولهم ولكني أقول: لا يكون إلا بما شاء الله وأراد وقضى وقدَّر. فقال الإمامعليه السلام: ليس هكذا، لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدَّر وقضى. وقد نقل البعض قولَ الإمام كما أخبر يونس هكذا: أراد وقدَّر وقضى. وفي الواقع أن بعض النسخ ومن الجملة النسخة الصادرة عن «دائرة نشر ثقافة أهل البيت» وبعض النسخ الأخرى قد وَرَدَ فيها كلام الإمامعليه السلام المنقول عن يونس: قدَّر وقضى. وقد احتار المترجمون والشارحون في ذلك ولم يراجعوا ما ذُكر في الروايات قبل بضع صفحات من ذلك. ففي الكافي «باب: في أنه لا يكون شيءٌ في الأرض ولا في السماء إلا بسبعة» ذُكر في الحديث الأوَّل من هذا البال: عدَّةٌ من أصحابنا.. عن أبي عبداللهعليه السلام أنه قال: لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بهذه الخصال السَّبع: بمشيئةٍ، وإرادةٍ، وقدَرٍ، وقضاءٍ، وإذنٍ، وكتابٍ، وأَجَلٍ.

وقد ورد في الرواية الثانية من هذا الباب: عن موسى بن جعفرعليه السلام: لا يكون شيءٌ... إلا بسبع: بقضاءٍ، وقدرٍ، ومشيئةٍ، وكتابٍ وأجلٍ، وإذنٍ. ومذكورٌ في بعض الروايات: عن علم وقضاء وقدر ومشيئة. ويجب الإنتباه إلى أنَّ الإرادة ولو أنها ليست بمعنى مُطلق العلم ولكنَّ إرادة الواجب هي نفس العلم بالنظام من جهة أنَّ النظامَ الأتمّ هو مقتضى الذات بل عين الذات، وقد نفى أحد كبار أساتذتنا الإرادة صراحة، مع وجود جميع هذه الروايات والآيات، وبدليل أن هناك فرقاً بين الإرادة والعلم، فالإرادة هي من المعاني الإنتزاعية التي تُنتزع بعد تعلُّقِ القدرة، ولم يقل هل أنَّ الإنتزاع من الفعل أو الفاعل. وينتبه فيقول: انه في كل صفةٍ من صفات الحقّ تكون معاني جميع الصفات موجودة لا أن تلك المفاهيم هي صفات متَّحِدة كما زعم كثير من المتأخرين. وقد غفل كثيرون عن التنبُّه إلى أمر مهم أيضاً، وهو أن الفاعل فاقد الإرادة هو فاعِلٌ موجَب ومضطر. ومن «الكلام» كذلك بزعم الاستاذ أن القدرة قد صارت إرادة، ولكن ربما كان مفهوم الكلام والقدرة واحداً. وقد قالوا في مقام ذكر أمهات أسماء الحق بـ«المتكلم» و«القائل» مكان «الفاعل» و«الجاعل» وغيرهما... ليس كلُّ من حَلَقَ رأسه «قلندَرِياً».

العروج أو «المعراج التحليلي» وتتَّجه إلى العروج التركيبي. وبعبارة أخرى: فإنَّ حقيقةَ الوجود المطلقة، أو الحب والعشق في صورة الظاهر ولباس المظهر تتنزَّل بصورة البسائط العنصريَّة الظاهرة. وتأخذ نفس هذه اللطيفة العشقية المستورة في البسائط بالميل إلى طرف تركيب الإسم فإنه:

لا تُعدُّ الطبائع أَمراً إلا الجذب ويسمي الحكماءُ هذا الجذبَ عشقاً

وفي التعبير عنه بـ: «الجمال» نوع لطف مستور أو مُعلَن.

وقد شبَّه عبد الرحمن الجامي هذه الحقيقة ـ هي عند أهل الذوق والوجد والحال من النغمات الروحانية وهي غير مطلوبة عند المحرومين من لطف الحق، وكم هو مكروه ان يتلقى مرتلاً [١٩] نغمة عزَّة المعشوق وأنين غربة العاشق، فإن لكل واحد من الجمال والعشق ما هو بمنزلة ألف لحنِ عالمِ رمزٍ ـ بالطير الذي يطير من عش الوَحدة ويحطُّ على فرع المظاهر، فإنه:

إنْ تكُنْ نغمةُ عِزَّة المعشوقِ فَمِنْ هُنَاكَ

وإنْ يَكُنْ أَنِينُ الغربَةِ ومحنةُ العاشِقِ، فَمِنْ هُناكَ أيضاً[١]

وقد بيَّنَّا في المباحث السابقة أن حقيقةَ الوجود هي من جهة أن حقيقة الوجود مستغرقةٌ دائماً في كمال عزّة. وتجافي هذه الحقيقة عن مقام الغيب المحض أمر محال، ومع أَن الأسماءَ الجماليَّةَ ومظاهر هذه الأسماء متَّحِدَةٌ بإِستجنانِ ذاتي مع سلطان الوجود، فإنَّ لتلك الحقيقةِ كمالاً ذاتياً، هو كمالُ الأسماء، حيث تكون مترتبةً على هذين الكمالين أَحكامٌ وآثارٌ ولوازم.

إن حقيقة «الحب» بدون تعيُّن وقبول تنزُّل (بمعنى التجافي عن مقام الغيب نفسه) هي مصدر إشتقاق «المحبوب» و«المُحِبّ». كما أَنَّها مصدر إشتقاق «الضارب» و«المضروب»، فهي مادَّة «الضَّاد» و«الراء» و«الباء». فإنها مصدر وأصل ومنشأُ «ضَرْبْ» المُتعيَّن بفتح «الضَّاد» وسكون «الراء» و«الباء» ولا يمكن أن يصير

---

(١) العبارة هي من جامي.

المصدر مشتقاً. فجميع صفات الوجود العامَّة مثل: «العلم» و«القدرة» و«الإرادة» و«الكلام» و«القول» و«السَّمَع» و«البصر» إذا ما لُحِظت بعدم التعيُّن، فإنَّها تكون مثل أَصل الذَّات، وحقيقة وجود المجهول المُطلق، وغيبِ الغيوب. وقد أصبح عدم الإعتناء بهذا الأصل منشأ ومبدأ إشتباهٍ عظيم وإنحرافٍ أكيد عند بعضٍ من أرباب أَدْعياء المعرفة. مثلما نفى البعض العلمَ عن مقام غيب الغيوب. وقد اعتبروه في «الواحديَّة» ومقام ظهور الأسماء والصِّفات في مرتبةِ الإلوهيَّة، وقد أَخذوا على الآخرين كيف أَنهم لم يتوجهوا إلى هذا الإنحراف! وكذلك فقد اعتبر البعض أنَّ الذات هي ينبوع العلم، غافلين عن أن من عنده القرار في دار الوجود هو بعينه من عنده التحقق في دار العلم، وأنَّ حقيقةَ الوجودِ في مقام إعتبار الإطلاق والتقييد هي نفس حقيقةِ العلم المطلق والتي تتَّصف بالإطلاق والتَّقييد.

وصل:

[٢٠] [أَمَّا] الذي أَخبر عن «مقام الجمع» و«الوجود» ومقام «غيب الغيوب» بمظهر تفصيل الوجود فإنه: «كنتُ كنزاً مخفِياً». فهو يشيرُ إلى أَنَّ غيبَ الذات هو مقام الخفاء المحض عن جميع التعيُّنات، بل إنه منزَّهٌ عن كافَّةِ الجهات، وهو بالإطلاق الذاتي خالصٌ من قيد إطلاق المنافاة.

وبمذاق التحقيق، فإنَّ التعيُّن بإخبار الموجود في كلام معجز النظام: «كُنتُ» هو نفس التعيُّن المسبوق بالإطلاق. ومعنى «الإطلاق» أو إتِّصاف تلك الحقيقة بالإطلاق هو عدمُ التقيُّد بمطلق قيد وإن كان ذلك القيد هو الإطلاق نفسه، إذ إنَّ الحقيقة المقيَّدَة بقيدِ إطلاق «الوجود المنبَسط» و«النَّفَس الرحماني» تكون باعتبار «الفيضِ الأقدسِ» الذي يكون تميُّزه عن المُفِيضِ والمُستفيضِ والفيض باعتبار التحليل العقلي. وكذلك فإنَّ تكثُّرَ الأسماءِ والصفاتِ والتَّعيناتِ الأسمائية إنما يوجد بحَسَبِ الذهن والعقل، وإلا فإن للكثرة الخارجية منافاةً في أصل الحقيقة مع بساطة واجب الوجود الذاتية. فقوله: «كنتُ» هو إخبارٌ عن تعيُّنٍ مسبوقٍ بالإطلاق، إذْ انَّ

مفهوم «تاء» المتكلّم يوحي بالتعيُّن، وهي إخبار عن خفاء حقيقةِ الذَّات المحض، حيث جرى التعبير عن هذه الحقيقة بـ: «الكنز المخفي»، وبكلام المعشوق «فأحببتُ»، وهو يوحي بالميل الأصلي.

وأخيراً فإن الحب والعشق هما الرابط بين خفاءِ الأصل والظهور في حيِّز التَّعيُّن: فأحببتُ أَن أُعرَف. وجملة: أَن أُعرَف هي إشارةٌ إلى الظهور بعد خفاء الرقيقة العشقيَّة والحبيَّة الإلهيَّة، وظهور الذات للذات في عرصة الكمال الذاتي و«كمال الجلاء» في هذه المرحلةِ من الظهور.

وقوله: فخلقتُ الخلقَ لكي أُعرف ـ وفي بعض التَّعابير: لأُعرَف ـ فهو إشارةٌ إلى أن تقديرَ المقدَّرات وإظهار جواهر الذات وأسماءِ الصِّفات، وظهور التعيُّنات الأسمائية في العين، وحصول الظهور التام أو «كمال الإستجلاء» ويعود أخيراً إلى حبِّ معروفيَّةِ الذات، من ناحية أَسماءِ الذات جهة ظهورِ أسماءِ الصِّفات، وترتُّب أسماءِ الأفعال على أسماءِ الصِّفات. وبهذه الملاحظة فإنَّ تقدُّم مقامِ الغيبِ على التعيُّن الناشىء من: «كنتُ»، وتأُخُر «فأحببتُ لأُعرَف»، وكذلك تأَخُّرَ التعيُّنات الأخرى عن بعضها البعض على سبيل الترتيب [إنَّما] هو تأَخرٌ بحسب الرتبةِ العقلية لا الزمانيَّة ولا ثبوت العدم الصريح بين المراتب[٢١].

تنميم فيه تحقيق رشيق:

التعيّن الأول من مقام غيب الغيوب، والتجلي الأول لتلك الحقيقة المحض: الوَحدَةُ التي انتشئت منها الأحديَّة والواحديَّة؛ فظلَّت برزَخاً جامعاً بينهما؛ كحقيقةِ المحبَّة المنتشئة منها «المحبِّية» و«المحبوبيَّة»، وكونها جامعة بينهما ورافعة من البينونة بينهما موحِّدَةً إياهما[١].

---

(١) وقد كتب المحقّق الجامي في أوائل كتاب «نص النصوص» في مقام تلخيص الشارح الفرغاني: والتعيُّن التالي لغيب الهويَّة واللا تعيُّن، هذه الوحدة التي انتشئت منها الأحديَّة والواحديَّة. قد أطال ذلك المحقق القدير طريقه، وكان كافياً لرفع الإبهام أن يورد عبارة: «والتعيُّن التالي لغيب الهويَّة واللا تعيُّن» قبل عبادة: «الوحدة التي انتشئت منها الأحديَّة والواحديَّة».

هذه الحقيقةُ التي ظلّت برزَخاً جامعاً بين الأحديَّةِ والواحديَّة من جهةِ عين حقيقةِ الوجود هي من جهة عين الأحديَّةِ والواحديَّة. فإنه إذا ما اعتُبِر مُتعلِّقُها بطون الذَّات وحقيقة الحقائق فهي الأحديَّة. وإذا ما لُحِظَتْ من جهة أَنها مبدأ جميع الفعليات والقابليات، ومكمن جميع الفعليات (الأسماء الإلهيَّة) والقابليات (الأعيان الثابتة)، واعتبر أن فيها تنزلاً ما، فإنها تُسمى: «الواحديَّة».

ومن ذلك أَنَّ ظهورَ الحبِّ الذاتي والمحبَّة الجامعة بين مقام المُحِبِّ والمحبوب تتحقق في مقام الفرق والتعيُّن بالعين الثابت والصورة العلميَّة (الحقيقة المحمَّدية). وهذه الوحدةُ هي حقيقةُ هدف سهم: فأَحببتُ. ومن تجلِّي الحق بالإسم الجامع في هذه الصورة والتعيُّن العلمي الَذي هو صورة معلوميَّة الذات والعين الثابتة الكليَّة، أو التي عندها سمةُ السيادةِ على جميع الأعيان الثابتة، الحق تعالى، يعني أن حقيقة الحقائق تشاهده في مقام كماله الأسمائي بالأسماء الحسنى والصفات العليا في عين الجامع المحمَّدي ويحصل «كمال الاستجلاء» الذي هو علَّةَ غايةِ الإيجاد مع ظهور تلك الحقيقة المتَّصفة بكافة الأسماء الإلهيَّةِ ما عدا القِدَم والوجوب الذاتيين: وبه ينظرُ الحق إلى الخلائق ويرحمهم.

ويُعلم مما ذُكِرَ أَنَّ حقيقة الخلافةِ المحمَّديَّة باعتبارِ [٢٢] جهة كمال الاستجلاء تكون منبئةً عن ذات وصفات وأفعال الحق، ولها في كل مرتبة حكمٌ خاص(١).

ونبوَّةُ تلك الحضرة في مقام الأسماءِ والصِّفات، وولوجُه في مقام الأحديَّة، وظهورُ تلكَ الحضرةِ بصورةِ الفيض العام والرَّحمةِ الإلهيَّةِ الواسعة،

---

(١) وفي تفصيل هذا البحث وكيفيَّة السهم التام لتلك الحضرة من مظهريَّةِ التجليات الذاتية، والجواهر المكنونة في غيب الغيوب وفتح خزائن جواهر الذات والأسماء والأفعال على تلك الحضرة، كان قد أخذ الشيخ العارف الكامل المحقق إبن الفارض المصري على عُهدته سمة ترجمان علوم وأحوال تلك الحضرة وكان قد بينها في تائيته. وقد أوضح اليد البيضاء هذا المقام. ومن أَبيات التائية:

وأسماءُ ذاتٍ عن صفات جوانحٍ ... جوازاً لأَسرارٍ بها الروحُ سُرَّتِ
رموزُ كُنوزٍ عن معاني إشارةٍ ... بمكنون ما تُخفي السرائرُ حُفَّتِ

والتجلّي في هياكل سُكنى الجبروت، والسير في المظاهر في العروج التحليلي، تُسمى «النبوَّة التعريفيَّة».

وبعد العبور في مراتب الإستيداع، وطيِّ الدَّرَجاتِ الكماليَّة في العروجِ التَّركيبي، والإتِّصال بالعقل الأوَّل (التَّجلي الأحمدي الأول فإنَّ: أَوَّلُ من بايعه العقل الأوَّل) وأَخيراً وبعد بلوغ مقام: «أَو أَدنى» والفرق بعد الجمع يتجلَّى بنبوة التشريع وخاتم الأنبياء، ويترنم بكلام معجز النظام: وآدمُ ومَن دونَه تحت لوائي.

وقد بيَّنا مطالب في بيان سير الولاية وظهور النبوَّة حتَّى عيسى بن مريم وختم الولاية العامَّة به، ومنحى سير «الولاية المطلقة المحمَّديَّة»، وختم أقسامِ وأنواعِ النبوَّات والولايات بختم الأنبياء. وقد شرحنا أَنه بوجود حضرة محمدٍ المصطفى صلوات اللهِ عليه تصل النَبوَّةُ إلى أعلى درجات كمالها، ودولةُ الأسماء الحاكمة على مدارج النبوة إلى تمامها. إذ أنَّ النبوَّة هي جهة «خلق» وثراء الدولة الخاص، فإنها تابع الأسماء الحاكمة على صاحب ذلك المقام. ولكنَّ الولاية هي جهة «الحق» وحكمها أزليٌّ أبديٌّ، ولها سريانٌ وظهور في الأقطاب والكمَّل من المحمَّديين. وخاتم «الولاية المحمديَّة»، حيث عيسى والخضر وكلُّ وليّ في الأُمَّة المرحومة له قرار في دائرة ختميته، هو حضرةُ المهدي الموعود عليه وعلى آبائه السَّلام.

تتميم:

إنَّ تلك الوحدة التي هي أَصل جميع القابليات والفعليات وجذرها، وتكون تاليةَ غيب الذات، وهي أَوَّل تعيُّنٍ من الذات التي تعرضُ الكمالاتِ المستجنَّة في «غيب الهويَّة» على ذاتها. [٣٦] وانموذج ذلك ومثاله في النفس الإنسانيَّة الناطقة هو نفس «حديث النفس»، وإظهار ما في غيب هويَّة نفس الموجود على نفسه. يقول الشَّارح المحقِّقُ الفرغاني في بيان هذه الحقيقةِ وكشفِها:

فهي (الوحدة) مع أنَّها عين الذات، كانت كالمتحدِّثة مع نفسها في نفسها؛ والمُخبرةِ لها بما هي عليه من إقتضاءِ ظهورها وظهور إعتبار واحِديَّتها والكمال

الذاتي والأسمائي المتعلّق بذلك الظهور.

وقد تقدَّم أَن أَوَّلَ ظلّ مرتبة «غيب الغيوب» كان الوحدة التي هي أصل كلّ القابليات وخميرة أَساس الخلق والإفاضة. فإنها إذا ما لُحِظت من جهة إرتباطها مع مقام بطون الذات أو متعلقات وحدة بطون الذات، فإنه يُطلق عليها اللفظُ والإسمُ المباركين: «الأَحد»، حيث يقول: «قُل هُوَ اللَّهُ أَحد». وبتصريح الإمام الصادقعليه السلام فإن «هو» ليست ضمير الشأن، بل عنوان مشير إلى مقام غيب الهويَّة الإلهيَّة، والإسم المبارك: «أَحد» هو من لوازم تلك الحقيقة. ومن هنا فإن مقام «غيب الغيوب» لا يقبل الإسم والرَّسم. وقد قال أهل البيتعليهم السلام: أَسماؤهُ تعبيرات. وقبولُ الإسم هو شأن تلك الوحدة التي يكون متعلقها ظهور الذات. والحق أو الوحدة المطلَقة [إنما] يكون باعتبار تعين «الواحد» مسمَّى الأسماءِ الكليَّة والجزئية. ويكون الإسم الجامع إسمُ «الله». ومن سوادن هذا الإسم، يكون اسم شريف واحد هو «الصَّمَد». ولهذا فقد أُطلق على الحق: «السَّيِّدُ الصَّمَدُ».

ولأنَّ الذات متعيَّنة بإسم «الله»، فهي جهة الوَحدة، أو جامع جميع الأسماء الحُسنى والصفات العليا.. ولا يتصور فيها كمال مفقود. وتكون متصفةً بالإسم الجامع: «الصَّمَد». وذوات الماهيات فارغة بذاتها، وباعتبار تجلّي الحق فإن سهم الوجودات المحدودة بالحدِّ الماهوي من الوجود وشؤون الوجود (الوجود والعلم والقدرة والأوصاف الكماليَّة الأُخرى) يكون بنحو الظليَّة، إذ أَنَّ كل الأوصاف الكمالية هي من الجهة التي تكون عين الذات في عرصةِ الذات، ولا تقبل أبداً التحقُّق الخارجي، ولها الحكمُ والأثَر فيما له وجودٌ عيني.

وقد مرَّ في المباحث السابقة أَنَّ حقيقةَ الوجود لا تكون متَّصفة بحقيقة مطلقة غير متعينة وخالصة من قيد الإطلاق. بل أن هذا الحكم يجري في الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والأسماء الكلية الأُخرى، فمثلاً: «العلم» غير المتعيَّن والمطلق الخالص من قيد الإطلاق هو مثل أَصل الوجود [٢٤] أَو ذات الغيب المحض والمجهول المُطلق، ولا حظَّ له من العلم بالأوصاف في عَرْصةِ الذات كأصل الذات الأحديَّة.

إن عدم الإنتباه إلى هذا الأصل الأصيل كان قد أَوقع البعضَ من مُدَّعي المعرفةِ في ورطةٍ خطيرة، وهي إنكار العلم الذَّاتي. وقد تخيَّلوا أنَّ الحقَّ تعالى أو حقيقة الوجود هي باعتبار التعيُّن الثاني ومرتبة «الواحديَّة» المتَّصفة بالعلم. وقد قال البعضُ بأن الذات هي ينبوع العلم، ولم ينتبهوا إلى أن مقام غيب الغيوب وأصل حقيقة الوجود هو عين حقيقة العلم والقدرة والأوصاف الأُخرى ينحو عدم التعيُّن والإتِّصاف بالإطلاق الصرف والعاري عن كلِّ قيد وإنْ كان ذلكَ قيد الإطلاق. وتحصل منه تلك الوحدة التي هي أصل كل القابليات ومنشأ ظهور الفعليات وتعين «الأحد»، و«الواحد»، مع أنها عين الذات، وهي حديث النفس في صقع النفس وفي النفس، وتُخبر عن الظهور في نهاية الكمون والخفاء، أو تتذكر إقتضاء ظهور الذات وإعتباراتها. وتقاربُ من ظهور الكمال الذاتي والاسمائي بحرف التنزيه الوحداني. وتكون ينبوع جميع المعاني الكلية والجزئية، حتى الألفاظ والكلمات الفعليَّة والقوليَّة. والنفس الناطقة الإنسانيَّة تجري في صقعها الداخلي حديث النفس مع ذاتها، وحديث النفس هذا لا يكون في البداية ظاهراً في كسوة الحرف والصوت، ولكنه يتحقق في مرتبة غيب تلك القابلية الميل إلى الإستماع للأحاديث الناشئة عن محبَّة النفس الذاتية التي هي ظل محبَّة ذاتية الحق. ونفس هذه الوحدة هي أصل كل تعينات القابلية والفاعلية من جهة تضمُّنها لقابليَّة إستماع حديث النفس ونغمة العشق، والحب المتضمن حقيقة المُحِبِّ والمحبوب. ويفصل الحجاب حكم الغيب والبواطن عن وجه العزَّة والجلال، من ناحية غلبةِ حكم الجمال والرحمة وسَبْقِه على البطون وأَحكام الغضب. ويصل وجه الشاهد الأزلي من خلو سريان الغيب إلى منصَّة الظهور، ويترنَّم حضرةُ العزَّة بنداءِ مُنشِّط الروح: سَبَقت رحمتي غضبي. وتقرأُ ذاتُه بلسان الغيب على ذاته الحديث وجاذب القلب: سُبُوحٌ قدوسٌ ربُّ الملائكةِ والروح، سبقت رحمتي غضبي. وتستمع ذاتُه. إذْ أنه في ذلك الحين أيضاً تكون جهة تغاير إسم «المتكلم» و«السميع» مغلوبةً لحكم الوحدة. ويُعبِّر عن التجلِّي الأول بـ«حديث النفس»، وهو متضمن أو مصبوغ بمعاني حقيقة الأسماء وباطن الصفات الكمالية التي كانت قد تنزَّلت من مقام الإستجنان الذاتي إلى

مرتبة الإستجنان [٢٥] العلمي، أي العلم الإجمالي بشرط لا بالنسبة إلى التعينات.

ويُسمى التعيُّن الأول: «برزخ البرازخ الأزليَّة» من جهة أنه بنحوٍ من الوحدة والكلية يكون مشتملاً على جميع الحقائق الكونيَّة وأصل جميع الحقائق المفصَّلة، ومادَّة مواد جميع أُصول وفروع الفاعليَّة والقابليَّة. ويكون مقام «أَو أَدنى» والحقيقة المحمَّديَّة» واحداً من ألقابه. ويُسمى أَول تعيُّنٍ وصورته وظهوره مقام: «قاب قوسين»، فإن حقيقة الوجود ترسم في مقام النزول والصعود الدوائر المعنوية التي تشتمل على قوسين: النزول والصعود. وتكون «إنَّا لِلَّهِ» إشارة قوس النزول، وتكون «وإنَّا إليه راجعون» إشارة إلى قوس الصعود. وسيأتي شرح ذلك.

تحقيق وتتميم:

إن التجلّي الأول الحاصل عن الوحدة التي هي أصل جميع القابليات، يتضمَّنُ الكمالَ التام لمبدأ جميع جهات الفاعلية والقابليَّة. إذ أن كل أصل وفرع وكل فاعل وقابل إنما يتحقق بإستجنان العلم الإجمالي في هذا الموطن. وقد ذكرنا أَنَّ ما يتحقَّق في هذه المرتبة فهو الموجود بالوجود الذاتي الوحداني الإجمالي، ومن هذه الجهة، أي جهة عدم امتياز الحقائق الأسمائية عن بعضها البعض، وكذلك من جهة عدم تميُّز صور هذه الحقائق التي تُسمى: «الأعيان الثابتة». وما هو محققٌ في هذا المقام، فإنه معاني الصفات بدون جهة إمتياز. ولذلك فقد أطلقوا على هذا المقام إسم «حقيقة الحقائق». وإذا ما افترضنا لحاظ الغيريَّة فهو في العقل فقط، إذ أن «الذات» كانت قد عُرِّفَت في هذا الموطن بحقيقةٍ أَحَدِيَّةٍ كلية جمعيَّة منحازة عن جميع النسب والإعتبارات. ولذلك فإن إعتبار النِسَب والشؤون الذاتية فيها هو من غير المعقول.

وصورة هذه الحقيقة وتعيُّن هذه المرتبة التي هي أصل أصول كل النسب والشؤون تُسمَّى: «الواحدية». وفي هذه المرتبة تظهر الذات بـ«الفيض الأقدس» في جميع الأسماء وشؤون الأسماء، وتشاهد النسب الكلية وشؤون النِسَب، حيث يكون ظهور الأسماء متعيِّناً بالأعيان الثابتة [أما] شهود المُجمل بصفة التفصيل فإن

ذات الحق تشهد المفصَّلات في الاعتبار الأول بصفة الإجمال والإندماج والوحدة، ويتلازم هذا الشهود مع شهود المُجَملات بصفة التفصيل. والعجيب أن الذات [٢٦] تبقى مع صرافة ذاتها، وتكون كثرةُ أسماءِ الفاعلية والقابلية باعتبار العقل لا غير.

وفي التعيُّن الأول لا تتمايز أسماءُ ونِسَبُ الذات عن باب عدم التعيُّنن والمغايرة مع الذّات، ولذلك قالوا بأنَّ ما يتحقق في هذه المرتبة هو معاني الأسماءِ والصُفات. وفي التعيُّن الثاني تتمايز أسماء الظهور، ولكنه تمايزٌ عقلي، ويتَّحدُ وجودُ الأسماء والأعيان في العين والظاهر.

وفي التعيُّن الثاني الذي جرى التعبير عنه بمقام: «قاب قوسين»، فإنه يبقى اثَرٌ خفيٌّ من التميُّز بين قوسي الوجوب والإمكان، ولكن في مرتبةِ قبل هذا التعيُّن الذي يكون التعيُّن الأوَّل. ولا يوجد أَثرٌ من التمايز بين هذين القوسين، و«أو أدنى» هو إشارة إلى هذا المقام. وهو كنايةٌ عن الحقيقةِ المحمَّديَّة الجامعة بين الوجوب والإمكان، أو البرزخ بين هذين الإثنين، فإن له نصيباً من الصفات الكليَّة عدا عن الوجوب والقِدَم الذَّاتيين. وسيأتي مزيدٌ من التحقيق في مقام بيان قول المؤلف قدَّس الله سرَّه.

ويكون لحقٍّ مبدأ تعيّن الأول والثاني كمالان: الكال الذاتي والكمال الأسمائي. ومبدأ الوجود متعاقب الكمال الذاتي، أي أَنَّ الظهور الذاتي الذي جرى التعبير عنه بظهور الذات للذات وشهود الأسماء الذاتية في غيب الغيوب، يُشاهد نفسه في ملابس الأسماء الكليَّة والجزئيّة ومظاهرَ علمية أسمائية. وفي هذا التعيُّن الثاني فإنه يُشاهد نفسه في الكمال المطلق، ويعرض على نفسه الكمالات المنبعثة في الشهودين قبل ظهور الأعيان على سبيل جمع الجمع في «الأحديَّة»، وبالتفصيل في «الواحديَّة». أمَّا كمالُ الحق وتجلِّيهِ بالأسماء الحُسنى والصِّفات العُليا في مظاهر الخلق، والذي عُبِّر عنه بـ«الكمال الأسمائي»، فإنَّه يُطلَبُ في مقام الكمال الحق الأسمائي، ويُشاهد نفسه في أزل الآزال في مظهر جامع جميع الأسماء الكليَّة والجزئية. وبالإتفاق فإن المقصود بالذات من ظهور كمال الأسماء «الحقيقة

المحمَّدية» وهي العين الثابت لحضرة الختميَّة.

نـظـرَ فـلـيـرى فـي الـعـالـم قـامـتـه   نَصَبَ آدمُ خَيمةً في مزرعة الماء والورد

وسنبيِّن هذا المطلب المهم بتحقيق كامل، فليكن هذا في ذكرٍ منكَ إلى أن يأتي بيان ما هو الحق في هذه الوجيزة، وقد مرَّ أنه يكون عن التعيُّن الأول الذي هو أصل كل جهات القابلية والفاعلية وأساسها. [٢٧] وقد عُبِّر عنه بـ«الحقيقة المحمَّدية» ﷺ، التي كانت قد حُسبت البرزخ بين حقيقة الوجوب والإمكان.

وقد ذكر مؤلفُ رسالة مصباح الهداية ومحقِّقُها الإمامُ العارف (رض) تكراراً في هذه الوجيزة أن مرتبة ومقام حضرة خاتم النبوَّة والولاية هو باطن «الفيض الأقدس»، ولأنه من الممكن أن يشتبه البعضُ في فهم هذا الأمر المهم فنحن مضطرون لتوضيح مُختصر، أو توضيح البرزخ بين التفصيل والإجمال.

لقد بيَّنا في هذه المقدِّمة أنَّ حقائقَ الأسماءِ والصِّفات تتحقَّقُ في التعيُّن الأول بالوجود الجمعي، ولذلك جرى التعبير عن هذه المرتبة بـ: «باطن الأسماءِ والصِّفات». وقد قيل كذلك: في هذه المرتبة معاني المصنَّفات والأسماء متَّحِدَة مع الذَّات بدون تعيُّنٍ وظهورٍ علمي وتغاير هذه الأسماء في الحكم. وهذه المرتبة هي نفسُ البطن السابع من البطون القرآنيَّة السَّبع، والتي كان قد نقل الخاصَّةُ والعامَّةُ بأنها مقامُ حضرةِ الخاتم. وكان قد جرى التصريح عن ذلك في كلام أهل البيت أيضاً بعباراتٍ مختلفة مثل: إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً، وحدّاً، ومطلعاً. ولبطنه بطنٌ إلى سبعين أبطِن. ونُقل كذلك: إلى سبعين بطناً.

ويتحقق التكوين في الكتاب أيضاً بـ«الظهر» و«البطن» و«الحد» و«المطلع». وكان صدر الدين القونوي صاحب «تفسير فاتحة الكتاب» (إعجاز البيان في تفسير القرآن) قد أطال الكتابةَ في هذا البحث مثل سائر عويصات محقِّقي المطالب، والتي ستبيَّن في مقام التطبيق بين نظام الكل وحقيقة العالم والنظام الجمعي للإنسان الكامل المحمَّدي عليه وعلى آله السَّلام.

ويُسمى البطنُ السابع في الكلام الإلهي والقرآن مقام: «أو أدنى» و«التعيُّن الأول» و«حقيقة الحقائق» (أصل كلِّ الفاعليات والقابليّات، وهو نهايةُ سَيرِ الإنسان المحمَّدي وأصلُ كلِّ النبوّات والولايات. وهذه المرتبة باعتبار الكينونة القرآنية هي تلك الحقيقة والظهور الأول، والنور الطَّالع من غيب الغيوب الذي يقول: أوّل ما خَلقَ اللَّهُ (أو قدَّرَ اللَّهُ) نوري. وباعتبار مقام الفرق، و«العروج التحليلي»، وقبول التنزُّل بعد التنزُّل حتى الإستقرار في الرَّحم، وابتداء«العروج التركيبي» وقبول العروج بعد العروج، حتى إنتهائه بالولوج في الواحديَّة والمظهريَّة بالنسبة إلى الأسماء الكليَّة المستجنَّة في الأحدية والأسماء الفرقية الكليَّة والجزئية في الواحديَّة. وتهيؤ المزاج واستعداده التام للاعتدال العنصري، ويكون ذلك الوجود الجمعي جامعُ جميع الكلمات الإلهيَّة المتَّصِفة بأعلى درجات الإعتدال، ويتولَّد [٢٨] في قلبِ التقيّ النقيّ الأحدي الأحمدي الثابتِ في حاق الوسطيَّة والبرزخيَّة والعدالة؛ وقال: نحن السَّابقون الآخرون. ومن نفس هذه الجهة فإنَّ ما أُفيض في أَزل الآزال على جميع الأنبياء والأولياء من الأمم السابقة واللاحقة ينزل دفعةً [واحدة] على كتاب استعداد تلك الحقيقة الإلهيَّة. وهو في الحقيقة بحسب العين الثابت قابلية منشأ ظهور القابليات. وهو في مقام الظهور في ميدان الفعل واسطة جميع الكمالات. ويظهر ما كُتب على كتاب إستعداده ظهوراً تدريجياً في عوالم الخلق. و[الآيةُ] الكريمة: «إنا أنزلناه» هي إشارة إلى الوجود الجمعي للكلام الإلهي في المقام العلمي الإجمالي والقرآني. وقوله: «في ليلة القدر» هو إشارة إلى نزول الحقيقة القرآنيَّة الشاملة لجميع الحقائق الخاصَّة للمرتبة الإلهيَّة والكونيَّة في البُنية الأحمديَّة، والقلب البالغ مقام «قاب قوسين» المحمَّدي. فإنه بإعتبار فناءِ تلك الحقيقة في مقام الأحديَّة لا إمكانية عندها للتنزُّل والنزول، ما عد تنزُّل تِلك الحقائق بدون التجافي عن مقامه الذَّاتي الخاص، والذي يُعبَّر عنه بـ: «القلب الواقع في مقام السِّرّ» بمرتبة «قاب قوسين».

وتصلُ النفس الإنسانيَّة بعد العبور مقام العقل المنوَّرِ بنورِ الشرع والمنزَّهِ من تبعات النفس، إلى مقام «القلب». وفي مقام القلب تُفتح عليها كوَّةٌ من مقام الغيب. ومع إستمرار السَّير المعنوي والعروج الروحاني يُفتح عليها بابُ التَّجلِّيات

الأسمائية، وتصل إلى مقام «الروح». وتستقر المرتبةُ الروحيَّةُ بمحاذاةِ مقام «الواحديَّة» الذي يُعبَّر عنه بـ: مقام «القلب البالغ مقام الروح».

ويُفهم مما ذُكِرَ لماذا كان قد صرَّح المؤلِّف المحقِّقُ الإمامُ الخمينيُّ أَعلى الله مقامه تكراراً في الرِّسالة بأنَّ الفيضَ الأقدس هو باطنُ الولاية المحمَّدِيَّة عليه السلام .

ومرادُه أَن مرتبة «الواحديَّة» ـ التي يُعَبَّر عنها بمرتبةِ الأسماءه والصِّفات، ومقام ظهور الأسماء وتعينات الأسماء، أي الأعيان الثابتة ـ تنشأ من مقام الأحدِيَّة، وتكون صورة الأسماء وتعيُّنها وظهورها، وتميُّزها بالتفصيل، وتعيُّن كلِّ إسم أو صفةٍ بالعين الثابت الذي هو صورة معلومية الحق بذاته. وما يوصل الظهورَ إِلى جميع أنحاءِ التعقلاتِ هو الحق، وعلم الحق بالذات يستلزم التعيُّن في مقام الظهور وتفصيل الأسماء الذي يحصل في مرتبة العلم التفصيلي في التعيُّن الثاني. ويكون لكل إسمٍ صورةٌ علميَّةٌ عينيَّةٌ هي صورةُ معلوميَّة الذات.

[٢٩] ويجب التنبُّه إلى أنه ما من تباين بين «الأحدِيَّة» و«الواحدية» من جهة تعيّن الذات في هاتين المرتبتين، فهو خارج عن مرتبة الخلق، فإن ما يقرِّر الوجود تحت ذلِّ كلمة: «كُن» هو مخلوق. ومن المأثور عن أهل بيتِ الطَّهارة عليهم السلام أنه كلَّما وقعَ إسمُ شيءٍ ما خلا الله فهو مخلوق، ومن المأثور أيضاً: يجوز أن يُقال إنَّه شيءٌ يُخرجُه من الحَدَّين حدِّ التعطيل وحدِّ التشبيه[١].

ويجب التنبُّه كذلك إلى [أَمر] دقيق وهو أن الأسماءَ والصفاتِ من جهة مقام الجمع، والتي يُقال لها «إسم اللّه» هي صاحبة المظهر الواحد الذي يوسم بـ: «الحقيقة المحمَّديَّة». وهذا العين الثابتُ الجمعي واحدٌ في الواقع، ويتجلَّى الحقُّ بجميع الأسماءِ والصِّفات في هذا العين الثابت الواحد. و«صورةُ معلوميَّةِ الذات» هي عنوانٌ أُعطي بهذا العين وعلى جملة الأعيان. وحضرة الختم هو من باب وحدةِ الظاهره والمظهر معنى الإسم الأعظم، وبناءً على ما ذُكِر فإنَّ العينَ الثَّابتَ

---

(١) أُصول الكافي، كتاب التوحيد، باب: إطلاق القول بأنه تعالى شيء.

المحمَّدي ﷺ يشتمل على أعيانِ كافَّةِ الموجودات، وله على الأعيان الأُخرى صفةُ السيادةِ المُطلقة. وقد مرَّ في المطالب الماضية أنَّ كثرةَ الأسماءِ والأعيان في مرتبة «الواحديَّة» و«الصَّمَدِيَّةِ المطلقة» هي باعتبار التفصيل العقلي فقط. وتبقى وَحدةُ الحق من جهة التعيُّن الإلوهي على وَحْدَتها وصرافتها.

تحقيق إجمالي في المباحث الماضيَة وبيان أَصلِ المطلب في حدِّ التقرير والتحرير:

لقد قال أهل التحقيق من كبار أهل الحق بأن الحق منزَّهٌ عن كلِّ تعيُّنٍ باعتبار الذات ومقام الكنز المخفي وغيب الغيوب. وان أَحكامَ الأوَّلية والآخريَّة والأحديَّة والواحديَّة، وأوصاف الظهور والبطون المستهلكة في الهوية الغيبيَّة بالتحقق الذاتي، والمتحقِّقة في الأحديَّة الذاتية، وكل ما في الوجود كان مندرجاً بالإستجنان الذاتي في غيب المغيب. وعندما شاهد مكان خلوة الغيب أَجْلَتْ نفسه على نفسه. وكان التجلي الأول على صفة [٣٠] الوحدة التامَّة، ولأننا لحظنا هذه الوحدة التي هي أصل أُصول كلِّ الفاعليات والقابليات مضافةً إلى باطن الوجود ولأنَّها ناشئة من الذَّات فلا بدَّ أَنَّ متعلقاتها ستكون بطون الذات. ومن هذه الإضافة، يعني من إضافة وَحدَةِ المتعيَّن من الذَّات، فإن إسم «الأحد» يتجلى. ومن هنا فإنَّ تعيّنَ: كُنتُ كنزاً أُضيفَ إلى تعيُّن: فإحببتُ، أي من جهة تعلُّقِهِ بظهور الذَّات. وتتصف تلك الهويَّة الغيبيَّة بصفة وحدة أُخرى وهي التي تحمل كلَّ الفاعليات والقابليات.

أمَّا اعتبار كثرة الأسماء والأعيان الملازمة للأسماء فيها فهو باعتبار العقل، ويبقى أَصلُ الذات على صرافته. وتظهر الكثرةُ من التجلي في المظاهر الخارجيَّة والخَلْقِيَّة. وتحصل البسائط من تضاعفِ الكثَرات، وأخيراً يحصل قوس الصعود عن طريقِ حركةِ الإنعطاف الملازمةِ لجهة ظهور سرِّ «الآخرية». ومن العجيب أن حقيقةَ الوجود تستغرق في كمال عزِّها دائماً وباستمرار، وعين الممكن هي دائماً معدومة، ويوجد فرقٌ بين «العدم» و«المعدوم». وأيضاً يوجد فرقٌ واضح بين عدمية الأعيان الممكنة وأثر فيض الوجود الذي يُعبَّر عنه بـ: «الوجود الخاص» و«الأثر»، وتكون العدميةُ في الماهية ممكنةٌ من لحاظ أن الماهيَّة هي ظلّ الوجود، وليس

عندها من جهة سوى الحكاية. وإذا ما أطلق «المعدوم» على الوجود الإمكاني فهو من جهةِ أنه ظلُّ الأسماءِ الإلهيَّة، وهي نفسها عين الربط والحكاية.

نقل وتحقيق:

سأَل أبو رزين العقيلي حضرة ختم المرتبة عليه وعلى آله السلام: أَينَ كان ربُّنا قبل أَن يخلُقَ الخَلقَ؟ قال عليه السلام: كان في عماءٍ ما فوقه هواءٌ وما تحتَه هواء(١) وقد إعتبر البعضُ أَنَّ العماءَ المذكورَ في الحديث هو مرتبة الأحديَّة، واعتبر بعضٌ آخر أَنه مقام الواحديَّة. وقد ورد في حديث آخر: كان قبل أن يخلق الخلق في ياقوتة بيضاء. والمرادُ من: ما فوقه هواء هو أنَّ حقيقة الوجود، أي حقيقة الحقائق بحسب الإشتمال على جميع الأسماء الكليَّة والجزئية والمظاهر الأسمائية ليس لها إختصاصٌ بالوجود الإستجناني الذاتي [٣١] بأيِّ نسبةٍ أو جهةٍ من الجهات الخاصَّة. وما يُضاف إليها من الصِّفات والأسماء فإنه يُعتبر بنحوٍ من عدم التعيُّن، لا إلى ما هو أَعلى منه ولا إلى أدنى. فإنَّ النِّسَبَ والإعتبارات كلياً هي من تنزُّل تلك الحقيقة وتجلِّيها وظهورها، وتحصل دون التجافي عن المقام والمرتبة أو الحقيقة الغيبيَّة التي يُطلق عليها: «الكنز المخفي». وتستغرق حقيقةُ الذَّات دائماً في كمال عزتها وكبريائها إن قبل الخلقةِ والإيجاد وإظهار الكلمات الوجوديَّة، أو بعد التنزُّل من مقام الكنزيَّة المخفيَّة.

وتلك هي حقيقة الحقائق الأزلية التي قال [عنها] حضرة ختم المقام صلى الله عليه وآله: كان في عَمَاء. وقال أيضاً: كان في ياقوتة بيضاء، وبدون التجافي عن مقامٍ في حجاب الأسماء وحُجُب الصفات، فهي بصفة التجلّي والظهور في المراتب والمقامات والظهوراتِ الناشئة عن تلك الحقيقة السَّارية والظَّاهرة، بدون قبول التأثر والتحول من الغير؛ إذ أنها حقيقة الحقائق «مُحوّل الحول والأحوال». لا المتحوّلة

---

(١) نقل هذا الحديث الترمذي وإبن ماجة وأحمد بن حنبل. يُرجع الى: نقد النصوص، طبعة البروفسور وليام شيتك، قسم «التعليقات»، ص٣٤١. وقد عبر عن أبي رزين في مواضع بـ«الأعرابي» [فقال]: قال النبيُّ صلى الله عليه وآله في جواب سؤال الإعرابي.

بالصور الخلقِيَّة والتعيّنات قبل ظهور الكثرة وبعد الظهور في التَّجليَّات والمظاهر. وحديث «التحوّل» المأثور عن النبيﷺ ناظرٌ إلى تحوُّلِهِ في ظهوره من جهةِ أسمائه، وهو مُتنوِّعٌ بحسب الظهور لا أنه متحول. وحقيقة الذات هي أزلاً وأبداً الكنز المخفي وغيب الغيوب، والمتَّصِفة بالأحديَّة الذاتيَّة، ما من أحد عنده إسم له ولا علاقة. وعينُ الممكن تكون باقية في العدميَّة والبطون.

الممكنُ غيرُ مُطِلٍ بوجهِهِ من مَمَرِّ العدمِ الضيِّق
والواجبُ غيرُ خاطٍ خطوةٍ من مجلى القِدم
إنني لفي حيرةٍ.. ما هو كلُّ هذا النقش العجيب؟
الآتي محفوظ الخاصّ والعامِّ في لوح الخاطر

ونِعمَ ما قيل:

المعشوق خارج عالم الإمكان
والممكنُ في المكان بطَلَبِهِ حيران
ذاكَ لا يأتي إلى المكان وهذا لا يذهبُ من المكان
هذا السببُ في أن أَلَمَ العشق ليس له علاج

تنبيهٌ فيه تحقيق:

إن الذات بالمعنى الصحيح أو بوجه الإطلاق هي منشأُ إنتزاع الصِّفات أو مرجع استناد الأسماء، ومن هنا فإنَّ حقيقة الحق هي الموجود المُطلق. والمُنزَّه عن «الذات» بالمعاني المعروفة بين أرباب الكلام من الأشعريَّة والمعتزلة. فحقيقة الذات هي حكماً نفس الحقيقة المطلقة للعلم والقدرة والصفات الكمالية الأُخرى والنعوت الجلاليَّة، بشرط أن تُلحظ الأسماء[٣٢] والصفات بحسب الحقيقة أيضاً، مثل أصل حقيقة الوجود جامع الأوصاف بنحو عدم التعيُّن. ولا تقع تلك الحقيقة المطلقة في مدرَك ومشهود أحد إلا الذَّات المُطلقة. ولذلك فإن التعذر بأن الذات لا يجب أن تكون في مرتبة عدم لحاظ الغير وعارية عن جميع التعينات، فننفي العلم الذاتي عن الذات والعياذ بالله، بمعنى عدم اعتبار البطون والظهور والإطلاق والتقييد، ونفي كل

ما هو مشعرٌ بالتعيين، فإنَّ ذلك ليس أنَّ العلمع الذاتيَّ المطلقَ عارٍ عن قيد الإطلاق، ولكنه أيضاً نفي لأصل كافة الأسماءه الكلّية والجزئية ومنشأ جميع ذراري ودراري الوجود عنه. وقد لحظنا ذلك في «التعين الثاني». وهو الموجود أو الوجود الذي بهويَّته إستحقَّ أن تنبجسَ منه كلّ الكمالات، ومن جملتها عدم الإنتهاءِ، ونفي الإدراك، والحُكم بأنه لا يُدْرَك وهو يُدْرِكُ ذاتَه. وقد بيَّنا في المباحث الماضية أن اوَّلَ تعين الحق والظلّ الممدود الغيبي هو ذات الوحدة التي هي أصل جميع الفاعليات والقابليات وقاعدتها وجذرها وخميرتها. وتُسمى «الأحد» من جهة الإضافة إلى غيب الذات، وهو الوصف الأوَّل لمقام غيب الغيوب، حيث: قل هو الله أحد. وبلحاظ تعلُّقِ هذه الوَحدَة بظهور الذات وتجلّيها إلى أن تصل إلى الكمال الأسمائي، يقال لها: «الواحد»، ويظهرُ فيضُ الوجود من ناحيةِ هذا الأسم. وحقيقةُ الحق المطلقة هي واحدة وبسيطة صرف بإعتبار التعين الإلهي الواحد. وتكون الكثرات الأسمائية وتعيُّنات صور الأسماء الإلهية وهذا الواحد جامع جميع الفعليات وحافظ جميع القابليات والأعيان الثابتة في مشهد العلم التفصيلي وهو طالب المظهر والعين الثابت، وهو مثل اسم «الله» الذي له سِمَةُ السيادة على جميع الأسماء وذلك المظهر هو أيضاً الذي تكون عنده أم القابليات وسِمَةُ السِّيادةِ على كافة أعيان القابليَّة.

واعلمْ أنَّ الحق جعلَ هذا الإسمَ مرآة للإنسان، فإذا نَظَرَ بحقيقتِهِ ووجهه، عَلِمَ حقيقةَ: كانَ الله ولا شيءَ معه، وكشف له أَن سَمَعَهُ سَمَعُ الله، وبصَرَهُ بصرُ اللّه، ولذا قال الله: لا يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليَّ بالنوافل حتى أُحبَّه، فإذا أحببتُه كنتُ سَمعَهُ وبصَرهُ ورِجله ويدَه.

وما من خبر عن الغير [عند] الشيخ الأكبر في فصوص الحكم في مقام بيان كمالِ الأسماءه والتحقيق فيها في المرتبة التي يكون فيها الحق في الكمال الذاتي والتجلي والظهور الذاتيين، وشهود الذات للذات، وشهود الأسماءِ والصفات والمظاهر الأسمائية والصفاتية في مقام الجمع والتفصيل. وبعبارة أفضل، إنَّ التَّجلي

في مقام الغيب قبل ظهور الكثرةِ لا يملك إمكان التوقف على [٣٣] المظهر، وله مدخليةٌ في الكمال الأسمائي والتجلّي في مرتبة تفاصيل خلق الوجود وظهور الأعيان الثابتة. وتكون هذه الأعيان مظاهر الأسماءِ الإلهيَّة، ويتحقَّق بالفيض الأقدس عن مقام الأحديَّة في مرتبة الواحديَّة ومقام العلم التفصيلي، وتكون صورة معلوميَّة الذات. يقول:

لمَّا شاءَ الحقُّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاءُ أن يرى أعيانَها ـ وإن شئتَ قلت أن يرى عينَه في كون جامع يحصرُ الأمرَ كلَّه لكونه متَّصِفاً بالوجود ويظهر به سرُّه إليه...، وقد كان الحقُّ سبحانه أَوجدَ العالمَ كلَّه وجودَ شبح مسوًّى لا روحَ فيه فكان كمِرآةٍ غير مجلوَّةٍ... فاقتضى الأمرُ جلاَ مرآة العالم، فكان آدمُ عينَ جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة[١].

إنَّ حقيقة كمالِ الأسماء لا تقبلُ التحقُّقَ إلا عن طريقِ ظهورِ الحقِّ في العينِ الثابت، الإنسان الكامل. ويُعتبرُ جميعُ الملائكةِ سكنةِ الجبروت والملكوت وعالم الشهادة في أبعاض وأجزاء هذه الحقيقة الكليَّة الجمعيَّة الأحديَّة. وتكون حقيقةُ العالم حاكمةً على مظاهر العالم في جميع المظاهر والأسماء. ولكنه يوجد فرق بين رؤيةِ الحق لذاته في مقام الغيب والإجمال والظهور والتفصيل في حياط شؤون الذات وبين شهوده في المظهر الذي يقبلُ التَّعيُّنَ بالوجود الخَلْقي، ولكنها تكون من حيث سعةِ وكمالِ القابلية جامع جيمع الوجودات، وعينه المشتملة على كافَّة أعيان ومفاتيح عالم الغيب (الجبروت) وعالم غيب المضاف والشهادة المُطلقة. وفي مقام الرجوع إلى الحق وإتمام تنزُّلاتِ الوجود في قوسِ نزول باب الأبواب، وترجع البداياتُ إلى النهايات. فهو بابُ الأبواب، ويكون كلُّ صاحب كمال مضطرّاً لقطع مسافة هذا الطريق.

وتكون هذه الحقيقة، أي الكون الجامع المشتمل على كافَّةِ الأسماءِ الجزئيَّة والكليَّة مفتاح الغيب أيضاً. وهو صلوات الله عليه يرجع إلى أصله من دون واسطة،

---

(١) فصوص الحِكَم، بداية «الفص الآدمي».

وهو في حكم الأولياء الكُمَّل في المحمَّديين، وتتصل قوافلُ الوجود في هذا الصراط بأصله.

ويعتبر الشيخ إبن عربي صاحب الكون الجامع المشتمل على جميع الحقائق والسَّاري في [٣٤] جميع الحقائق مظهرَ الحق التام ومجلى فيض الوجود في الدنيا والآخرة، يقول: به ينظرُ الله إلى الخلقِ فيرحمهم(١).

ومن هنا فإن حقيقة كلِّ شيءٍ هي في إتِّجاهِ تعيّنه في العلم الحق، وتعيُّن تلك الحقيقة في مقام: «أَو أَدنى». ولذا ولو أنَّ ظهور الخلق الأول هو حقيقة مقام «المشيئة»، أو الظهور في صورة العقل الأول والروح الأُولى، لكنَّ إستعداد الولوج في «الواحديَّة» و«الأحديَّة» (التعيُّن الأوَّل للوجود المطلق أو الوحدة التي هي أصلُ كلِّ القابليات والجامع بين الأحديَّة والواحديَّة) والذي هو تعيُّن تلك الحقيقة الأول، ممكن التحقق بل واجب التحقُّق. إذ أنَّ حَظَّ تلك الحقيقة من مقامات مقام «أو أدنى»، ومن درجات درجة الأكمليَّةِ والتمحُّض والتشكيك، ومن البطون السَّبع القرآنيَّة هي النصيب أو البطن السابع، وليس لحسناتها نهايَة. وحصة تلك الحقيقة من التجلّي هي التجلّي الذاتي. وهذه الدرجات والمقامات هي لأجل ورثته الخاصين من المحمَّديين، الذين لهم النسبة التامَّة بتلك الحضرة. يعني نسبة الوراثة بحسب الحال والمقام والعلم، ونسبة «الطين» والنبوَّة ثابتة أيضاً. وإن كنت في ريبٍ وشكٍّ فيما حقَّقناه فأرجَعْ إلى ما حقَّقه أولياءُ العرفان والتصُّوف، وكن متأمِّلاً فيما ذكره الإمامُ المؤلِّف في الرِّسالة وحقَّقه حقَّ التحقيق.

قال الشيخُ البارعُ العارفُ، صاحبُ كتاب «الإنسان الكامل»، الإمام العارف، عبد الكريم الجيلي:

فقد سبق فيما قلنا إن الحقَّ تجلى على عبدِه وأفناه عن نفسه، قام فيه لطيفةٌ إلهيَّة.

---

(١) أي يرحمهم بالإيجاد وإيصال كلِّ ممكن إلى كماله، فإن هذا الإنسان هو «حادث» باعتبار الظهور في النشأة الدّنيويَّة، وهو «أزليٌّ» باعتبار وجود السّعي القدري والوجود العقلاني والظهور المثالي المسبوق بالعدم الذاتي غير الزماني حيث لا ابتداء له ولا إنتهاءَ به، بمعنى إتصاف تلك الحقيقة بالأزليَّة والأبديَّة.

فتلك اللطيفةُ قد تكون ذاتيَّةٌ، وقد تكونُ وصفيَّة. فإذا كانت ذاتيَّة، كان ذلك الهيكلُ الإنسانُ هو الفردُ الكاملُ والغوثُ الجامعُ؛ عليه يدورُ أَمرُ الوجود، وله يكون الركوع والسجود، وبه يحفظ الله العالم. وهو المعبَّر عنه بـ«المهدي» و«الخاتم»ﷺ؛ وهو الخليفة. وأشار إليه في قصة آدم [٣٥] تنجذب الحقائق، أي الموجودات، إلى إمتثال أمره إنجذاب الحديد إلى المغناطيس[١]. ويقهر الكون بعظمته ويفعل ما يشاءُ بقدرته... غير مقيَّدٍ برتبة، لا حقيَّة إلهيَّة ولا خلقيَّة عبديَّة[٢].

وقد قال العارف عبد الكريم الجيلي في الجزء الثاني:

ومن أَشراطِ الساعة خروجُ المهديﷺ، وأَن يعدلَ أَربعين سنةً في الأنام، وأَن تكون أيامه خضراء ولياليه زهراء... ومن أَراد معرفة خروج المهدي ـ وهو صاحب مقام المحمَّدي ـ فليطالع كتابَنا المُسمّى بـ الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرَّحيم[٣].

نتيجة:

يُعلم مما تبيَّن مرادُ المؤلّف المحقِّق العارف أَعلى اللهُ مقامَه. وقد بيَّن من الجملة ما يرجع إلى الذات وحقيقة الموجود المَعَرَّى من كل القيود، ومن الجملة قيد الإطلاق. وكذلك ما يرجع إلى حقيقة الولاية المحمَّدية ووارثي تلك الحضرة، أي الأئمة الطاهرين عليه وعليهم السلام. وقد صرَّح وأَكَّد مِراراً بأن باطنَ الخلافة والولاية المحمَّديَّة هو «الفيض الأقدس». وقد ذكر كذلك ما في كيفيَّة التعيُّن الأحدي والواحدي، وتجلي الحق بالإسم الجامع الكلي في المظهر الكلِّي المحمَّدي، والتجلي والظهور في مرآة الحقائق الإمكانيَّة. وكذلك ما كان قد جرى ذكرُه في المصباح السابع والعشرين من أنَّ: هذه الخلافةُ روحُ الخلافةِ المحمَّديَّة.

---

(١) وقيل فيه عليه وعلى آبائه السلام: والكلُّ عبارةٌ وأنت المعنى يا مَنْ هو للقلوب مغناطيس.

(٢) الإنسان الكامل، القاهرة، ج ١، ص٤٤.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٥١ ـ ٥٢.

إذ إنَّ ما وراء الأولياءِ مخصوصٌ بالتجلّي الذاتي، وما فوق مقام الفرد أكمل من أقطاب الوجود ليس إلا الحقيقة المطلقة، حقيقة الحقائق والغيب المحض. وقد كتب المصنف قدَّس الله روحه في آخر المصباح السابع والعشرين [ما يلي]:

[٣٦] قال شيخنا في المعارف الإلهيَّة في أوَّل مجلس تشرَّفت بحضوره وسألته عن كيفيةِ الوحي، في ضمن بياناته: إنَّ «الهاءَ» في «إنَّا أَنزلناه» إشارةٌ إلى الحقيقة الغيبيَّة النازلة في بنية المحمَّديَّة.

وقد قال الشيخُ العارفُ المحقَّقُ الملا عبد الرزَّاق الكاشي في التأويلات: ليلةُ القدر هي البنيةُ المحمَّديَّة حال احتجابه في مقامِ القلبِ بعد الشهود الذاتي.

فليس من الممكن لحضرة ختم المقام تلقي حقيقة القرآن في حال الشهود الذاتي والفناء في عين الوجود، في مقام «السّر» بل «الخفي» دون التنزُّل أو الإحتجاب في مقام «القلب»، وكذلك ليس عنده إمكانية تلقي حقيقة القرآن الجمعيَّة عند ابتداء البلوغ بمقام «القلب»، إذ إنَّ مظهر حقيقة القرآن هو القلب، الذي يبلغ إلى مقام «الروح» و«السّر» و«الخفي» و«الأخفى»، وفي ممقام الشهود الذاتي مع نزلةٍ يسيرة وتنزُّلٍ في الحد الذي تتحقَّق فيه «فاصلة ما» موهومة وحتى يقرِّر مظهر التَّجلي القرآني.

وكان الإمام عله الرَّحمةُ والرضوان قد أَوضحَ السورة المباركة «القَدر» بالتفسير وإشاراتٍ إلى التأويل أيضاً. وكان المؤلف العلاّمة قد أَوضح في المصباح الواحد والثلاثين بيان معنى الحديث المنقول عن حضرة ختم المقام في الجواب على سؤال أبي رزين العقيلي، والتحقيق في الحضرة «العمائية»، والتي كان الحقير [كاتب هذه السطور] قد بيَّنَها في المباحث السَّابقة. وقد بحثنا كذلك في أوائل البحث بالتفصيل في كيفيَّة ظهور تعيُّن الوجود المطلق بـ «الأَحديَّة» و«الواحديَّة».

وفي مقام بيان هذا المطلب المهم فإنَّ الموجود في مسفورات أرباب العرفان هو أَنَّ الأعيان الثابتة ما شمَّت رائحةَ الوجود ولم تشم. وهذا الأصل مسَلَّم به، فإن سنخ الوجود متحقق بالذات. وتقريره يمكن أن يقبل عدة وجوه، فإن الأعيان الثابتة وجودات خاصَّة علمية وتلزم إشارات وتنبيهات.

[٣٧] نقل وتحقيق:

المرحوم المبرور السيد مير شهاب الدين نيريزي الشيرازي، من كبار تلاميذ أستاذ مشايخنا العظام الميرزا محمَّد رضا قمشه أي، رضوان الله عليهما[١]. وفي مقامم الدفاع عن مشرب العرفاء والمحققين من أولياء المعرفة ذكر هذه النقطة، وهي أن فهمَ آثار أرباب العرفان ليس مهيَّأً في عهدة غير أرباب الحق، يقول: لا تسارِعَنَّ إلى أَن تنسبوهم إلى المجازفةِ في الكلام والمناقضةِ في القول، لأنهم بنور ضمائرهم وقوَّة بصائرهم حكموا ببطلان ما سوى الوجود، حيث وضعوا أَنَّ الأعيان الثابتة ما شمَّت رائحة الوجود، وأَنَّ الوجود زائد على الماهية، بمعنى إشتمال الوجود الإمكاني على معنى غير حقيقة الوجود، وإلا لم يكن وجوداً إمكانياً بل وجوداً مطلقاً، فلم يكن صدوره عن الوجود المطلق ممكناً، وإلاَّ لزمَ صدور الشيء من نفسه وتعدَّد الشيء بنفسه وتكرُّره بأصل حقيقته، وهو في بدايات العقول مستحيل. وحكموا بأن الأعيان الثابتة صور الأسماءِ الإلهيَّة، وصورة الإسم هي علم الحق بحقيقة الإسم التي هي الوجود المتجلي بتجَلٍّ كمالي هو صفة إلهيَّة؛ وعلم الحق

---

(١) الآغا مير شهاب الدين النيريزي المشهور بإسم «آغامير». وقد كان من المعاصرين «آغاميرزا هاشم اشكوري والآغا ميرزا حسن كرمانشاهي، وعلاوة على تدريس آثار الملا صدرا كان عنده في الحوزة درس تفسير القرآن المجيد حيث كان يحضر الخواص من تلاميذه في درس تفسيره، وكان اسم هذا الدرس «تفسير الإلقاء». ويعلم جيداً من إفاداته في هذا الدرس تبحّره في العلوم القرآنية. المرحوم الآغا ميرزا محمد رضا ـ أو على قول آغا ميرزا مهدي اشتياني «آدم رضا» ـ وفي أوائل المجيء إلى طهران، وفي أيام التعطيل، كان يفسر بعض آيات القرآن ويأوّلها (آيات الذات والصفات والأفعال، وآيات الولاية وآيات الهداية، ومختصر الآيات المتفرقة والتي تملك موضوعاً مشتركاً) أمّا بعدها فقد ترك هذا البحث بداعي المرض، وقد أخذ مقعده في التدريس بعده الآغا مير شهاب الدين حكيم الشيرازي، وقد خرج من عُهدة هذا العمل. ولكن لم يكن عنده مثل أستاذه في بيان تأويل اليد المبسوطة. وقد بحث الآغا محمد رضا پيرامون السورة المباركة «الكوثر» في ستة شهور بتمامها، وقد قال: في أثناء البحث كان وجهه مضيئاً وكان تشتد طلاقة اللسان وعذوبة البيان عنده إلى حدٍّ أنَّ الشخص المستعد يصير مدهوشاً من تأثير بيانه.

وجودُه، ووجودُه عين ذاته؛ فلا يمكن أن يكون الأعيان الثابتة من حيث كونها صور الأسماء أمور عدمية راجعة إلى العدم، أو واسطة بين الثابت واللاثابت، أو الموجود والمعدوم؛ كما قد يُظنُّ [٣٨] بعض الظَّن. فإنْ بلغكَ عن حكيم فيلسوف أَنَّ الماهيَّة ليست من حيثُ هي إلاَّ هي، وأنها ليست بذاتها بموجودة ولا معدومة، بل ولا شيءَ من طرفي النقيض، وتوهَّمت أنه يقول بالواسطة بين الموجود والمعدوم، فاستغرِقْ في لُجَّةِ ذلكَ الكلام وخضه مع الخائضين حتى تعلمَ أَنَّ الفيلسوفَ يريد بذلكَ ما يريد العارفُ بكلامه حيث يقول: الأَعيانُ الثَّابتةُ ما شمَّت رائحةَ الوجود ولن تشمَّه. وفي ذوقٍ يكون المُرادُ من قوله تعالى: **﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾**، ذلك من دون إختلاج ريبٍ واعتلاق شبهة. فإن قلتَ: لا يمك الواسطة بين الموجود والمعدوم من كلمة أهل الذَّوقِ والفيلسوف صريحة فيها. قلت: المرادُ من كلمته سلب الموجوديَّة والمعدوميَّة على سبيل العدول، أَو إِيجاب سلب المحمول. فحيث أن في حَمْلِ الموجود أَو المعدوم بأَيِّ نحوِ من النحوين المذكورين شائبةٌ من الثبوت للماهيَّة، كان الجواب الحق أَنَّ الماهيَّة ليست من حيث ذاتها بموجودة ولا معدومة. فمرجعُ كلمته ومفادُ مقالته محصَّلُ مرام أَهل الذوق حيث شاهدوا أَنَّ الأعيانَ الثابتة لا تشتمُّ ولن تشمَّ رائحة الوجود. وأيضاً المرادُ من قولهم بأَنَّ الماهيَّة بالحمل الأوَّلي الذاتي غير الوجود، ذلك حيث أَنها بذلك الحمل عنوانٌ لما هوَ غير الوجود؛ وهو التعيُّن العدمي والإمتياز الماهوي عن الوجود المطلق، فهو بذلك الإعتبار لا يستشِمُّ رائحة الوجود. فإنْ قيل: نعقل الماهيَّةَ ونغفل عن وجودها، والمغفولُ غيرُ المعقول، أُجيبَ بأَن الغفلةَ إِنَّما هي عن الوجود الخارجي، ولا يمكن الغفلة من الوجود الذهني، وإلا ترتفع الماهية عن عرصة التعقُّل حيث أنها نفس الوجود الذهني والمقدَّر أَنها معقولة، وهذا خُلْفٌ. وتمامُ السرِّ أن الغفلة من الوجود الذهني وكونها معقولة متنافيان. واعلمْ أَنَّ التغايرَ بينهما بوجهٍ، والتغايرُ بوجه الإطلاق متغايران، ولا يمكن لأحدٍ أن يثبت المغايرةَ بين الماهيَّة والوجود على سبيل الإطلاق.

إذ أن الوجود لا ينحصر بالوجود الخارجي والذهني، فالوجود الخارجي

[٣٩] والذهني هو من أطوار الحقيقة المطلقة التي تحيط بالحقائق الخارجيَّة والظهورات الظليَّة الذهنيَّة. وما يتحقق بالذات هو الوجود المطلق العاري من كلِّ القيود، ومن الجملة قيد الإطلاق، فإذا كان مطلق الوجود متحققاً فلا بدَّ أن يكون الوجود المقيَّد متحقِّقا أيضاً، فإن المقيَّد هو مت تجلّيات وظهورات المطلق: **﴿وهو الَّذي في السَّماءِ إلهٌ وفي الأرضِ إلهٌ وإنه بكلِّ شيءٍ محيط﴾**. ولكن هذا الأصل المسلم عند أرباب الحق واليقين يجب أن يكون محفوظاً. فإن المُطلق متحقِّق في مرتبةِ المقيَّد، والمقيَّد متقوِّم بالمطلق، ولكن المقيّد لا تحقق له في مرتبة المُطلق لأنه: كان الله ولا شيءَ معه والآن كما كان، كما صرَّح بهذا الكلام النوراني أبو إبراهيم موسى بنُ جعفر عليه السلام.

ويزيد المرحوم النيريزي الشيرازي:

فالمطلقُ متحقِّق، وبتحققه يتحقق المقيَّد. وحيث تحقَّق المُطلق فلا يمتاز عن شيء من الأشياء العلميَّة أو العينيَّة، فإنْ حصل الإمتياز فإنما هو من شطر التقييدان الإمتيازيَّة لا من مَشرِق الإطلاق الحقيقي. وكلما هو ممتاز عن الوجود المطلق إمتياز منبعثاً من أنفسها لا من المطلق، فهو من حيث الإمتياز عن الوجود المطلق ليس بموجود وإلا لم يحصل الإمتياز عنه، والمفروض خلافة. ومن حيث كونه مشاراً إليه عائد إلى الوجود، راجع إليه، صائر إيَّاه، قوله: **﴿أَلا إلى الله تصير الأمور﴾** إشارة إلى صيرورة الماهيات من حيث هي صور علمية إلى الوجود المطلق. وقوله: **﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ﴾** إشارة إلى رجوع الأشياء، أي رجوع وجوه الإمتياز إلى العدم والهلاك. فإن قيل: إذا كنت الماهيةُ من حيث هي هي عينَ الوجود فكيف يجوز أن يعرضها الوجود، وإلا يلزم أن يعرض الوجود للوجود، لكنَّ الشيءَ لا يعرضُ لنفسه، فيلزم أن لا يعرضها الوجود، وليس كذلك قلنا: الشيء قد يعرض لنفسه لا باعتبارٍ واحد بل باعتبار تعدُّده كعروض الكلي للحصَّة، وبالجملة يعرض الماهية الكون في الخارج تارةً، والكون في الذهن [٤٠] تارةً أخرى. فالماهيَّة حقيقةٌ من الحقائق تنسبُ تارةً إلى المرآة الخارج وأخرى إلى مرآة

الذهن، فيحصل الكون الخارجي والكون الذهني، كما أن الماهيَّة تقرَّرت في نشأةِ العلم بإضافة الوجود المُطلق إلى نشأةِ العلم، ومن أجل هذا قيل: الوجودُ هو الكونُ والحصول. وبذلك إتَّضحَ أَن الوجود بمعنى الكون والحصول نازلة من نوازل الوجود المُطلق، كما أن الصور العلميَّة الحاصلة في نشأةِ العلم الربوبي والصورة العينيَّة الخارجيَّة من نوازله ورواشحه وروابطه وتوابعه وفروعه وأظلاله وأشعته وشؤونه. والماهيات ليست إلا هذه الصورة العلمية، والصور العلميَّة وجوداتٌ خاصَّةٌ علميَّة تبعيَّة للوجودات الأسمائية التابعة لوجود الحق الذي هو حاق الكون ومتن التحصيل وعين الأعيان وأصل الحقائق في الأعيان والأذهان فبقدر نور الوجود تظهر الأعيان، فإن ظهر نور الوجود قوياً، كما في العين، تظهر الماهيَّات ولوازمها قويَّة، وإن ظهرت في الذهن تظهر تلك ولوازمها ضعيفة.

وحتى ما نقل تستبعد مطالبُ المرحوم أستاذ المشايخ الرفيع القدر كلام من كان قد توهَّمَ ان الوجود والماهيَّة سنخان متباينان، وان كان البعض قد تنازل كثيراً وعدَّ الماهيةَ حدَّ الوجودِ وظلَّه، بل اعتبرها ثانية ما يراه الأحول. والبعض لم يكن شديداً في هذا الباب أيضاً في أن علم الحق من سِنخ الصورةِ والتعيُّن وراء الوجود، ونفى القول بالأعيان الثابتة والصور القدرية. وكان قد توهَّمم تكثُّر الأعيان كثرةً حقيقيَّة. وعدم الورود بمشرَبِ أرباب التحقيق وأَساطين المعرفة والكشف، وعدم إدراك اللغة الخاصَّة لتلك الجماعة لكونه صعب المنال، جعل طريقتهم تصبح موجباً للطعن والنقد. وقد توجَّهوا من سماع عدميَّة الأعيان الممكنة إلى تكفير الموحدين، فإنه:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وآفاتُه من الدَّركِ السَّقيما

والمرحوم المصنِّف الإمام ضاعف الله قدَره، في تعليقهِ على مقدِّمة القيصري في كيفيَّة ظهور الكثرة في مرتبة الإلوهية والواحديَّة كان قد أورد بنحوٍ من الاختصار إشاراتٍ وتلميحات في ثيايا البحث، لرفع توهّم [٤١] القاصرين.

وقد بيَّنا في المباحث الماضية أطراف قول الإمام (قده) بأنه في مقام بيان

إنطواءِ الذات بالنسبة للأسماء، وإعتبار الأسماء الكليّة والجزئية في أَبطن بطون الذّات. وقد قال في المصباحين الثالث والرابع: فإنَّ البطون والغيب اللذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة. وقوله في المصباح الرابع: وهذه الحقيقة غير مربوطة بالخلق. وقد بيّنا أنَّ حقيقة الوجود والأحديَّة الذاتيَّة، أو بتعبير آخر فإنَّ الوجود من حيث هو ليس له بطون متقدِّم على ظهور، ولا ظهور منبعث عن البطون، لأنهما إسمان إضافيَّان يستلزمان إعتبار غير الوجود من حيث هو، وما يستلزم إعتبار الغير من حيث هو، فهو مغاير للوجود من حيث هو، وما يغايرُ الشيء ليس هو، فالوجود ليس من حيث هو بظاهر ولا باطن. ولذا قيل: إن الحقيقة البحتةَ والمطلقة لا نعتَ لها ولا وصف ولا إسم ولا له إضافة إلى شيء. ولا تتَّصفُ تلك الحقيقة من جهة عدم التعيُّن ومقام غيب الغيوب لا بالمبدئية، ولا بالأوليَّة والآخرية.

أمَّا إتّصافُ تلكَ الحقيقة بالوحدَة، فإنه إذا لحظنا «الوحدة» وحدةً إطلاقيَّة عاريةً عن كلِّ القيود ومن الجملة قيد الإطلاق. وبتعبير أوضح إذا اعتبرنا الوحدة مثل أصل الوجود والذَّات غير المتعيِّنة، فهي منطبقة على الأحديَّة الذاتية التي كان قد جرى التعبير عنها بـ«حقيقة الحقائق».

أمَّا إطلاقُ «الواحد» على الحق وإتصاف تلك الحقيقة بالوجود المطلق الملازم للواجب الواحد المتفرّد مع: تعين الوجود في النسبة العلمية الذاتية الإلهيَّة. والحق من حيث هذه النسبة يُسمى عند المحققين بـ«المبدأ» لا من حيث نسبته غيرها[1]. وقد مرَّ أن أصلَ الوحدة التي تنشأ عنها «الأحديَّة» و«الواحديَّة» هو عين الذات الكرُويَّة لجهات الحق. ولا قدرة لأحدٍ أن يتوهم أنها زائدة على المعاني والأوصاف. ولكن تلك الوحدة التي يمكن إطلاق التعين الخفي عليها، يلحظ فيها اعتباران هما منشأ جميع الإعتبارات الواردة على حقيقة الحقائق.

[٤٢] ويكون الأول من هذين الإعتبارين ملازماً لسقوط جميع الإعتبارات،

---

(١) رسالة النصوص، صدر الدين القونوي، ط٤ الكاتب، ص١٨.

وفي هذا الفرض فإن متعلقه هو وحدة بطون الذّات. ومن هذه الجهة يُطلق عليه بحق إسمُ «الأحد». وهذا الإسم مضاف للذات من جهة إطلاقها وأزليّتها. وقد قيل بنفس هذا الاعتبار أنَّ نسبة السلب في مفهوم «الأحد» أَحقُّ أَو أَقوى من نسبة الثّبوت والإيجاب. والمذكور في [السورة] المباركة الكريمة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحدٌ﴾، ومن المعلوم أن المُرادَ هو نفي كلِّ الكثرات وقلع جميع الجهات التي يُستشمُّ منها الكثرة، وإسمُ «الأحد» هو من لوازم حقيقة الحقائق تلك.

أما لو لُحظَ أن متعلق تلك الوحدة ظهور الذات، فإن هذه الوحدة التي هي أصل أَصول كل الجهات والإعتبارت الطالعة من وحدَةِ الأول تُسمّى: «التعيُّن الثاني».

ويعبِّر عن «التعين الأول» بأنه أوسع التعيُّنات وهو مشهودُ الكُمَّل، وهو التجلي الذاتي، وله مقام التوحيد الأعلى، ومبدئية الحق على هذا التعين.

ويُعبَّر عن «التعيُّن الثاني» بأنه: المبدئية وهي مَحْتِدُ الإعتبارات ومنبعُ النِسَب والإضافات الظاهرة في الوجود، والباطنة في عرصة التعقلات. وأحد الإعتبارات في هذا الموطن هي نسبة الحق العلمية الذاتية بالتعين الالوهي: وهو عبارة عن تعيُّن الوجودِ في النسبةِ العلميَّةِ الذاتيَّة الإلهيَّة. والحقُّ من حيث هذه النسبة يُسمى عند المحقّق بالمبدأ، لا من حيث نسبةٍ غيرها[١].

وقد قال البعض من أبناء التحقيق وأرباب المعرفة (الذين مضوا ولم يأخذ أَحدٌ مكانهم)[٢]: إن المنزل الأول من منازل الحق وغيب الهويَّة هو مقام «الواحدية» و«الإلوهيَّة»[٣]. وما تحقق في عرصة الوجود هو حقيقةُ الوجود بمقتضى إسم

---

(١) المصدر السابق، النص السادس، الشيخ الكبير (القونوي) رضي الله عنه. وقد قال بعد ذكر ما نقل: فقد أدرجتُ لك في هذا النص أَصل أصول المعارف.

(٢) ولله درُّ مَن قال:

لا أَحدَ من الآتينَ حلَّ محلَّ الذاهبين   كذا خلتْ هذه الدِّمنة من الاعزاء الراحلين

(٣) والمنزل الثاني من المنازل للغَيب الهويَّة عالم «الجبروت» وعالم «القضاء والقدر» والاقلام القضائية والقدرية في مرتبة الفعل. وأول مرتبة القضاء هي «الأحدية». ويكون مقام «الواحدية» مقام «القدر» الأول.

«الظاهر»، وهو تلك الحقيقة المتجلّية بالصور العينيّة، والتجلّية في مقام التَّجلّي [٣٤] العلمي بالصور العلمية والأعيان الثابتة في جلباب الصور الأسمائية والصفاتية، وتكون الأعيان الخارجيّة مظاهر وحكايات جهة ظهور حقيقة الوجود، وتكون الأعيان العلمية والصور القدرية مظاهر جهة بطون وجود العلم وظهوره في الحضرة العلميَّة، والإرتسام. وبعبارة أَوضح فإنَّ ما يظهر في عرصة العلم يكون مع الباطن في هذا المشهد، أو يكون ظاهراً في الوجود الخارجي أو باطناً في الخارج (فإن كلَّ شيءٍ إن في العلم أو في العين يكون متحقِّقاً فإنه صاحبُ جهة الظهور وجهة البطون: هو الظاهر والباطن). ويرجع الكل، وجميع هذه الحقائق إلى أصل الوجود، وهو الوجود الذي يتجلّى في الحقائق بإسم الظاهر والباطن. وتجري هذه الأحكامُ من الأزل إلى الأبد. والعجبُ أنه مع هذا فإنَّ جميع الأشياء من جهة الإمتيازات والإختلافات التي تنتهي بذلك الأصل تعود إلى العدم. وحاصل الكلام أن الصور الإدراكية والتعيُّنات النازلة التي تظهر على عقلنا وأذهاننا من المبادىء العالية والأفلام القضائية والألواح القدريَّة تكون أشعة تلك المبادىء العالية وظلالها وظهورها، والتي تتحقَّق في النفوس على سبيل الإنعكاس وقبول القيود والتَّنزلات، وما يطلع من الغيب على العقول والنفوس. وتعود تلك النوازل إلى الوجود المطلق، بل هي عين الوجود. [أَما] الإعتبارات غير المتناهية في «الوحدة» بالمعنى الثاني والتي تكون متعلقاتها ظهور الذات من جهة ظهور الذات بالتعيُّن الواحدي (وقد أشرنا في نفس هذا المكان إلى أن أبديتها مِن جهة المبدئية أيضاً، وهي بنسبة الفيض الذي لا ينقطع من غيب الذات، ويظهر بظهور الأعيان الثابتة، حيث أنه يكون بدوره أيضاً من تبع الأسماءِ الإلهيَّة، وتكون الأعيان دائماً بلسان الإستعداد الذاتي، وقابلة لطالب الظهور الخارجي. ولا ينقطع الفيضُ من المجالي الأسمائية أبداً) وكذلك فإن اعتبار حقيقة الأحد ـ ومتعلقاتها هي بطون الذات ـ لا تقدح وحدة الذات وبساطتها الذاتيين. والحقيقة لا تقبل أبداً الكثرة الواقعية في مقام ظهور الكثرة الاسمائية والأعيان. وظهور حقيقة الواحد وأبديته في مقام الظهور مندك في بطون الأحد وأزليته. ولهذه الجهة قال بعضُ الأكابر من أهل الحق: إنَّ

«الواحدَ الأحدَ» إسمٌ واحد مركَّب كـ«بعلبك» و«معديكرب». ومن الأسماء الحاكمة على المظاهر الأُخرويَّة عند القيامة الكبرى الإسم المباركة «الأحد» و[٤٤] «الواحد». ويُراد أحياناً من الأحدية: «الأحديَّة لا بشرط» بمعنى عدم لحاظ التقابل مع الكثرة فيها، وبتعيُّنٍ واحدٍ فقط، فإن ظهور ذاته بذاته وكونه واحداً ظاهراً لِذاته فحسب يُلاحظ فيه. وبهذا الإعتبار فإن الحضرة العمائية تكون قد أُطلقت فيه أيضاً. والأحديَّة لا بشرط هي لا بشرط من كل قيد، ومن الجملة قيد إطلاق «الأحديَّة الذاتيَّة» الذي يطلق عليه مقام «غيب الغيوب»، الذي يكون غير مقيَّد وغير مطلق القيد على الإطلاق. وكان عبد الرحمن الجامي[1] بلبلُ حُسنِ ألحان ديار التجريد وعازف نشيد بلاد التوحيد قد نظر بـ«الأحديَّة اللابشرطية» التي قال عنها:

في تلك الخلوة حيث كان الوجودُ بلا علامةٍ في زاويةِ العدم.. كان العالمُ مختفياً.

كان وجوداً من نقش دويٍ بعيدٍ	بعيدٌ عن قولِ نحن وأنت
وجودٌ مطلقٌ من قيد المظاهر	ظاهرٌ بنورِ ذاته على ذاته
المعشوق شاهدٌ في خِدْرِ الغيب	ذيلُه مُبرَّةٌ عن تُهمة العيب
ليس مع المرآةِ وجهُهُ معنا في الوسط	ولا سالفُهُ ممتدٌ إلى الكتف
كان يصنع مع نفسه قوة الجاذبيَّة	كان يخسر مع نفسه قمار العشق
بما أنه حكمُ حُسن الوجه	من ستار الوجه الحَسن في ضيق الخُلق
شعاعُ الصَّبوح ليس له ستر	عندما يخرج رأسه أثناء القيد من الطاقة
أُنظُرْ للإقحوان في الجبال	كيف تصبحُ سعيدة في فصل الربيع
تشقُّ شقَّةَ انفتاح الورد	ويظهر جماله منها
. . . .	. . . .
أَقام خيمَته خارج إقليم التقدُّس	وتجلى على الآفاق والأنفس
ظهرَ في كلِّ مرآةِ وجهِ	وفي كل مكانٍ صَعَدَ.. فالحديث عنه

---

(١) المثنوي، العرش السابع، الجامي، بتصحيح مرتضى گيلاني، ص٥٩١.

والمؤلف العلامة قدس الله سرّه في الرسالة الحاضرة، وفي تعليقه على مقدمة القيصري وفي ذلك المكان الذي كان قد صرَّح فيه العلاّمة القيصري بأن الأعيان الثابتة وجودات خاصة علمية، كان قد أشار في تعليقه المختصر على عبارة المحقق القيصري في هذا الموضع على [٤٥] أن هذا الأصل المهم الذي هو أَنَّ هذه الوجودات الخاصَّة تكون تعين أسماءٍ إلهية وقائمة بالأسماء بقيام صدورٍ. ويتضح ظهور الأسماء عن الفيض الأقدس، تكون كلها مندكةً في وجودٍ واحد، ومتّحدة في عين الوجود[1]. ولذا فقد قال أرباب التحقيق إن وجه تسميةً الفيض الأول بـ«الأقدس» هو باعتبار أن الفيض والمفيض والمستفيض يكونون متّحدين في عين الوجود. وهذا الفيض الأقدس من أن يكون غير المفيض والمفاض أو المستفيض، ولكنَّ بذرَ الكثرة يتحقق ناحية الفيض الأقدس بنحو الخفاء في مرتبة «الواحديَّة» وحضرة الإرتسام وحضرة والإمكان، وبالنحو البارز والظاهر والمتعيّن بالكثرةِ الخارجية في الأراضي المستعدَّة وحقائق القابليَّة والفاعليَّة.

المغفور له حضرة الإمام رضوان الله عليه، وفي تعليقه على شرح القيصري على فصوص إبن عربي، وعمَّا كان قد إعتبره المؤلِّف في مقدِّمته على كتاب الأعيان الثابتة وجودات خاصَّة علمية، وقد تلقاه كأمرٍ غير معقول، وقد قال: قوله «هداية للناظرين»، واعلم أنَّ الأعيان الثابتة وجودات خاصَّة علمية، ولا يخفى ما في هذا الفصل من القصور والفتور على مذهب الناظرين والعارفين.

وفي «المشكاة الثانية»، ومن ضمن بيان مراتب الولاية والنبوَّة ودرجاتهما، شبَّه الأعيان الثابتة بوجه من وجوه التشبيه بالأنوار الضعيفة، والتي لا ظهور لها تحت حيطة ظهور نور الحق.

وقد مرَّ في المباحث الماضية أنَّ لحقيقة الوجود ظاهراً كان قد عُبِّر عنه بمرتبة

---

(١) ليس ميسوراً بيان مراد المصنف العلامة وتقرير مقاصد ذلك العظيم في المصباح إلا بشرع طويل وبيان تحقيقات الأكابر من الصوفية والمحققين من العرفاء.

«الوجود الذاتي». وقد بيّنا في خاتمةِ هذا البحث أن وجوبَ الوجود أو واجب الوجود هو صاحبُ الإطلاقات، ويكون لهذه الحقيقةِ باطن وهو ما جرى التعبير عنه بـ: «حضرة الإمكان والإرتسام»، وحقيقة «العلم» هي صاحبةُ [٤٦] الظاهر الذي هو عبارة عن الكثرات المتميِّزة والمختلفة في حضرة الإمكان ومرتبة الواحديَّة والإلوهيَّة، وباطن الحقيقة هو علم وجود الواجب ووجوب الذات. وهاتان الوحدتان مستهلكتان مع كافة شؤونهما في الوجود. وهذه الحقيقة هي الوجود الظاهر بحسب التجلي في الحقائق العينيَّة بصور الأعيان وحقائق الأكوان، ويظهر ويتجلى في عرصة العلمِ الظاهر بالصور العلميَّة والحقائق القَدريَّة والنِّسَب الأسمائية. فالماهيَّاتُ صورٌ علميَّة، هي مظاهر لجهة بطون الوجود وظهور العلم. والحقائق العينيَّة هي مظاهرُ لجهةِ ظهور الوجود وبطون العلم[١].

ويُعلم مما يصل إلى منصَّة الظهورِ في هذا المشهد أن ما يتعيّن في الحضرةِ العلميَّة من جهة الظهور، وأن ما يتصف بالظهور في الوجود الخارجي أو يتعيَّن في البطون، يعود إلى أصل الوجود وحقيقة الكينونة. وهو الظاهر والباطن علماً وعيناً وجمعاً وتفصيلاً.

أمَّا جهةُ تعيُّن الصور العلمية والأعيان الثابتة من جهة العدم وتعينه، فلا منافاة فيها مع ما ذُكر. فإن الأشياء برمَّتها تعود إلى العدم من جهة الإمتياز والإختلاف، وإن سمعتَ منهم أنَّ عينَ الممكن عَدَمٌ فصدِّقهم. وتكون الأعيان الثابتة من جهة أنها صورة معلوميَّة الذَّات، وجلباب الأسماء رقائق الذات وظلالُ الأسماء، والظلُّ نورٌ إنْ تقِسْه بالظلمةِ الصرفة، فالأعيان الثابتة أو الصورَ العلميَّة القدريَّة التي هي ظهور شؤونِ الذاتيَّةِ للحق أصول الحقائق، وما يتحقَّق في العين الخارجي من الحقائق المعقولة تكون من ظلال الحقائق الأسمائية والأعيان الثابتة من حضرة الإرتسام والإلوهيَّة. وإضافة الأسماء والأعيان إلى الأعيان الخارجيَّة متوهمة مثل الخطوط

(١) ويمكن أن نرى هذا المضمون في آثار العرفاء، ومن الجملة تعليقة المرحوم الآغا ميرزا شهاب الدين.

الشعاعية النوريَّة والمخروط. فإن رأسها في الغيب وقاعدتها مستقرة على الأعيان الخارجيَّة:

نـحـن الـمـقـيـمـيـن فـي حـانـات الـخـمـر
ظاهرنا عينُ الوجود ولكن في الباطن نحن عدم

ويشتمل المصباح الخامس والثلاثين والمصباح السادس والثلاثين من مصباح الهداية على مسألتين مهمتين هما: منشأ تعيُّن «البداء» وظهوره، وسر «القدر».

ومسألة البداء هي واحدة من المباحث المهمة في المعارف الخاصة بالشيعة، وكان كل شخص [٤٧] قد بحث فيها بحسب إدراكه. وقد اعتبر البعضُ أن «البداء» في التكوين هو نظير «النسخ» في الأحكام والتشريع، وهذا القول ومع أنه اختيار السيّد المحقِّق الداماد وكثير من الذين كانوا قد إتَّبعوه، فإنَّ صدر المتألهين لم يعتبره صحيحاً، وقد رأى أن هناك فرقاً بين «البداء» و«النسخ». ويوجد تحقيقات في آثار العرفان، ومن الجملة تصنيفات صدر الدين القونوي وتمليذه المشهور سعيد الدين سعيد فرغاني وآخرين. حيث أنَّ المرحوم المبرور أستاذ الأساتيذ السيد الميرزا هاشم الأشكوري ـ الذي يقال له الميرزا هاشم الرَّشتي، واللاهيجي أيضاً ـ كان قد قرَّر تلك التحقيقات والمطالب كمقدِّمة لتأييد قول صدر المتألهين في مسأل «البداء». [وأنا] الحقيرُ في الزمان كنتُ قد قرأتُ إلهيَّات الأسفار عند المرحوم العلامة الطباطبائي، وقد اصطدمتُ في أواسط الإلهيَّات بمشكلات عبارات الأسفار، وعرفتُ أَنَّ مسألةَ البداء أكثر غموضاً من تلكَ المطالب المتضحة بتقرير الأستاذ لها والتي عُلمت بوضوح، فإدراك هذا البحث محتاج إلى طورٍ آخر غير أطوارِ العقل. ويستفاد من آيتين من آيات كلام الله (الآية الرابعة والثلاثين من سورة «محمد»، والآية السادسة والتسعين من سورة المائدة) أن نسبة العلم بالمستفاد بالحق يحتمل الجائز(١). قال صاحبُ كتاب الفصوص في «الفص اللقماني»:

---

(١) من الممكن أن تكون مسألة «البداء» مثل العلم الحاصل من إسم الخبير، والذي كان أطلق عليه «العلم الذوقي». ويكون الإقرار بالعلم المُستفاد لأجل الحق تعالى بعد قبول هذا الأصل المُسلَّم. فإن الحق=

إن الله لطيف، فمن لطافته ولطفه أنه في الشيء المسمَّى بكذا. . . ثم، نعَّت وقال: «خبيراً»[1] أي عالماً عن إختبار، وهو قوله: ﴿ولنبلونَّكم حتى نعلمَ﴾ وهذا هو علم الأذواق، فجعل الحقُّ نفسه مع علمه بما هو الأمرُ عليه مستفيداً علماً، ولا نقدر على إنكار ما نصّ الحقُّ عليه في حق نفسه، ففرَّق الحقُّ ما بين العلم الذوق والعلم المطلق. فعلم الذوق مقيَّدٌ بالقوى. وقد أَخبر عن نفسه أَنه[٤٨] عين قوى عبده في قوله: «كنتُ سمعَه»، وهو قوة من قوى العبد. «وبصره» وهو قوة من قوى العبد «ولسانه» وهو عضو من أعضاءِ العبد «ورجله ويده».

ويجب الإنتباه في هذه المسألة إلى أنَّ الحقَّ يشاهد في موطنِ التعيُّن الأول والتعيُّن الثاني كلَّ الموجودات الإمكانية بنحو الجمع والتفصيل. ولا منافاة لهذا الأمرِ مَعَ «العلم الذوقي» الخاص الذي يحصل باعتبار الظهور بوجوده الخاص في عالم الشهادة. وعلى هذه القاعدة، فإن هذا العلم هو الذي يحصل بالذوق والوجدان للهويَّة الإلهيَّة في مظاهر الكُمَّل وأصحابِ الأذواق. فعلمُ الذوق مقيَّد بالقوى، إذ الذائق لا يذوق ذلكَ ولا يجده إلا بالقوى الروحانيَّة أو الجسمانيَّة. وهذا المعنى ليس قليلاً في الآثار النبويَّة والولويَّة. قال رسول الله: إني أشمُّ رائحةَ الرَّحمن من قِبَلِ اليمن. أي أنه يستشم رائحة الحق من المجاذيب (المجذوب المعروف جناب أُويس القرني رضي الله عنه).

وقد أوضحنا في المقدمة على شرح فصوص الحِكَم القيصري (حيث سيُنشَر هذا الشرح قريباً إن شاء الله مع تعليقات أساتذة هذا الفن وحواشيهم) التحقيق في معنى «البداء» أيضاً، وذكرنا أنَّ حقيقة «البداء» تستند إلى العلم المستأثر وإسمه

= يوجد قبل إيجاد العالم بكل الأشياء، في الجزئي والكلي والمجرَّد والمادي، ولا يعزب عن علمه شيء من الأشياء، وهو ما يطابق صريح البعض من الآيات، مثل الآية الكريمة: ﴿ولنبلونَّكم حتى نَعلمَ المجاهدين منكم والصابرين ونبلوَ إخباركم﴾، والآية الكريمة: ﴿يا أيها الذين آمنوا ليبلونَّكم الله بشيءٍ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ليعلمَ الله من يخافه بالغيب﴾. هو ضروري فالآيات الواردة في هذا الشأن لا تبقى مكان شبهةٍ وإنكار.

(١) أي قال الله تعالى: ﴿وهو اللطيفُ الخبير﴾.

الخاص، والذي يكون مظهرُه مستأثراً أيضاً، ويحصل العلم به مطلقاً بعد الوقوع والظهور في نشأة عالم الشهادَة، والذين ينفون الإرادة عن الحق لعدم التضلع في الحكمة المتعالية، وعدم الإلتفات للآيات القرآنية، وعدم المتابعة في الروايات التي اعتبرت الإرادة من شؤون الذات صراحةً ومنشأ الْفِعْلِ في الحقيقة ـ الفاعل المختار ليس ممكناً لأنه يكون فاقداً للإرادة ـ هم مثل الذين ينكرون أن العلم سابق على وجود الأشياء، ولا يقولون بالعلم التفصيلي العنائي، ولا الإجمالي. ويعتبرون أن علم الحق بنظام الوجود هو نفس الحقائق الخارجية. ولا يستطيعون أن يصدقوا حقيقة «البداء»، إذ إنَّ البداء يستند إلى الإرادة، والنسبة بين هذين الإثنين هي من قبيل النسبة بين المصوِّر والصورة والأصل والفرع. وكان المصنِّفُ العلاَّمة قد بيَّن في المصابيح المتعدِّدة كيفيَّةَ تعين حقيقة الولاية و«النبوة التعريفيَّة»، وكيفيَّة ظهور تلك الحقيقة من مقام الغيب (مرتبة الأحديَّة والواحديَّة) وسريانها في مراتب الغيب والشهود وتقرير أصل أنَّ [٤٩] حقيقة الولاية والنبوَّة لها حكم خاصٌ في كلِّ موطنٍ ومقام، وكيفيَّة ظهور الأسماء في هذا المظهر وتحقُّق العين الثابت صاحبِ مقامِ جمع الجمع، النبوَّة بمقامها الغيبي. وقد أوضح أنَّ لها صفةَ السيادة على الأعيانَ الأخرى. وقد قرَّر في عباراتٍ قصيرة المطالب العالية التي يكون إدراكُها مُختصاً بالبارعين في الحكمةِ اليمانية وأَصحاب الإحاطة بالمعارف الحقيقيَّة. وقد بيَّن [كذلك] قسماً مهماً من المسائل الخاصَّة بـ: «علم الأسماء». وقد حلَّ الكثيرَ من المعضلات. وقد جمع ضمن تحرير المسائل العالية بين الصورة والمعنى، ولم يخرج أبداً عن قالبِ إصطلاحِ الكُمَّل ولسانهم.

وكان قد أوضح تدريجاً بتبيان المطلب في ثنايا تقرير المعضلات في المصباح الرابع والعشرين وحتى المصباح الرابع والثلاثين والمصابيح التي بعدها، مع منتهى حفظِ المناسبات والتحقيق في المقدِّمات، وباللسان الخاص لأرباب المعرفة وتحرير العويصات بطريقة المحققين من العرفاء. وقد أشار وصرَّح بأن «الإسم الأعظم» يتحقَّق في مرتبةِ الأحديَّة مع باطن الحقيقة المحمَّديَّة، وأَنَّ الحقيقة المحمدية التي هي صورةُ هذا الإسم الأعظم والمشتمل على كافَّة الحقائق الإمكانيَّة بحيث لا يشذّ

عن حيطة تحقُّقه عين من الأعيان، وهو كامن (الاسم الأعظم) في حقيقة الأسماء الكلية والجزئيَّة. والذي كان متَّصفاً في عين هذا الإسم بالإستجنان الجمعي الإجمالي بجميع الشؤون والأطوار. ومن التجلي الثاني بالفيض الأقدس في الحضرة العلميَّة، يعني العلم التفصيلي، ظهر ذلك الباطن بظهور الإسم الأعظم وقد قال في هذا الشأن في المصباح الخامس والثلاثين:

هذه الحضرة حضرة القضاء الإلهي و«القدَر الربوبي»(١). وفيها يختصُّ صاحبُ كلِّ مقامٍ بمقامه، ويقدِّر كلَّ استعدادٍ وقبول [٥٠] بواسطة الوجهةِ الخاصَّة التي للفيض الأقدسِ مع حضرة الأعيان. فظهورُ الأعيان في الحضرةِ العلمية تقدير الظهور العيني في النَّشأةِ الخارجية. إلى أن ساق الكلام أعلى الله مقامه الشريف بقوله:

فالآن لك أن تعرف... حقيقةَ الحديث الوارد في جامع الكافي.. في باب

(١) القضاء في عقيدة أرباب العرفان وأصحاب اليقين هو عبارة عن علم الجمع الإلهي. وقد أطلقوا على تلك المرتبة [إسم]: «الأحديَّة» وقد قالوا «القدر» بالتعين الثاني وحضرة الإرتسام ومقام الواحدية؛ وقد اعتبر بعضٌ من أرباب المعرفة مقام الأحديَّة «القضاء الأول»، ومقام الواحدية: «القضاء الثاني»، وقد اختار الاستاذ المحقق القول الثاني في هذا الموضع من الرسالة. وكان قد قسم في البعض من آثاره كل واحد من القضاء والقدر إلى «القضاء العلمي» و«القدر العلمي»، و«القضاء العيني» و«القدر العيني». وعند أرباب هذا الفن الشريف فإن العقل الأول الذي اطلقوا عليه [إسم]: «القدر» هو القضاء الأول في مرتبة الفعل، الذي يصل إلى مقام الظهور على الصوَر والرسوم التي تحصل على القلم ويكون الحقُّ كاتبها. والحقائق الإمكانية التي تأتي من مقام الإجمال إلى مرتبة التفصيل. وبالنتيجة تكون مرتبة العقل الثاني بالنسبة للعقل الأول «القدر»، وبالنسبة للعقل الثالث «القضاء». و[إعتبر] آخرون انَّ مرتبة القدر هي عالم المادة والشهادة. وبعبارة أخرى: يعتبر العرفاء مقام القدر مرتبة «الأعيان الثابتة»، وقد قالوا بأن الإنسان الكامل يطَّلع على سرِّ القدر من جهة أن له كاملَ الولوج في مرتبة «الواحدية». أما القضاء فقد أطلقوه على التعيُّن الأول، ومرتبة العلم الإجمالي، وحضرة «الأحدية». ولكنَّ مراد المصنَّف قدس الله سرّه هو ان العلم التفصيلي الحق باعتبار نسبته للأقلام الوجوديَّة فإنه يسمى: القضاء، وباعتبار أنه يريد من القضاء العلم الإجمالي فإنه يوسم بـ: القدر. وقد اعتبر الحكماءُ القضاء: «العقل الأول» وجميع الأقلام الوجودية. ويعتبرون أن مرتبة القدر هي الألواح القدرية التي توحي بوجود الموجودات في صورة الكثرة ومرتبتها، والتي تكون مرتبتها عند الآخرين عالم «الشهادة»، ولذلك فإنَّه في سلسلة الكون، تكون نسبةُ كل موجودٍ أدنى مع الأعلى وما فوقه نسبة «القدر»، [وكذلك تكون] نسبةُ كلِّ موجودٍ عالٍ مع الأدنى وما دون نسبة «القضاء».

«البداء» عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن للّه علمين...»[1].

وقد ورد في [السورة] الكريمة المباركة «الحجر»: ﴿**وإن من شيءٍ إلا عندنا خزائنه وما نُنَزِله إلا بقدَرٍ معلوم**﴾. لذا فمن الممكن أن يكون المراد من: «الخزائن» الأسماءِ الإلهيَّة، وما هو مذكور في غيب الوجود ويتحقَّق بالوجود الجمعي. وأسماء الحق هي واسطة نزول خزائن الغيب. ولا يتناهى ما يكون موجوداً من الحقائق في مقام قضاء علم الحق. وكلُّ ما يتحقَّق ويتنزَّل في الخارج من ذلك المقام بوسيلة الأسماء من العلم بالعين وعن الذات بواسطة أسماء الحق، وهو محدود وغير متناهي. وهو معلوم ومشهود في المراتب النَّازلة، وغير محسوس في المراتب العالية.

«والقَدَر» اصطلاحاً هو صورة الاسم بعد التعيُّن الأحدي، وتعينه منوط بالإسم المتجلي فيه. وما قيل من أنَّ حقيقة كلِّ شيءٍ هي عبارة عن تعيُّنِ ذلك الشيء [٥١] في علم الحق، المراد منه تعيُّن معلوميَّة الذات وصورتها. ومن هذه الجهة فإنَّ المستقرَّ في الحضرةِ العلميَّة والواقع في مرتبة الإلوهيَّة لا يتلبَّسُ دائماً بالوجود الخارجي، ويتحقَّق ظلُّه في الخارج. والأسماء الإلهية هي أيضاً مثلُ الصور القدريَّة لأنها من شؤون الربوبيَّة في مرتبةِ الواحديَّة. ويتحقَّقُ ظلُّ تلكَ الأسماء في مجاري الأعيان في الخارج. وهي لا تتنزَّل أبداً عن مرتبتها في الخارج، بمعنى التَّجافي عن الذّات، مع حفظِ المقام وهوية الظاهر السَّاري في النوازل. وسيوضح كاتب هذه السطور سرَّ هذه الحقيقةِ في مقام بيان الفرق بين «العروج» و«المعراج».

[ورد] في صحيح البخاري: من تقرَّب إليَّ شِبراً تقرَّبتُ منه ذراعاً[2]. وهذا القرب هو «القرب المخصوص». وهو يعود إلى الأحوال والأعمال الموجبة للقرب. ومن الأمور المسلمة قربُ الحقِّ من المخلوقات وقد جرى التعبير عن ذلك

---

(١) المصباحُ السادسُ والثلاثون.

(٢) صحيح البخاري، دار الفكر، الجزء الثامن، ص١٧١، وقد ورد هذا الحديث في الآثار الأخرى وجوامع روايات السنّة والجماعة أيضاً.

بـ«القرب الوريدي» و«التولية». وبالنظر إلى [الآية] الكريمة: **﴿ولكلٍّ وجهةٌ هُوَ مُوَلِّيها﴾**، و[الآية] الكريمة: **﴿نحنُ أقرَبُ إليهِ من حبلِ الوَريد﴾**، و[الآية] المباركة: **﴿نحنُ أقربُ إليهِ منكُم ولكن لا تُبصِرون﴾**، فإن هذا القربَ ثابتٌ من ناحية معيَّةِ قيُوميَّة الحق لجميع المخلوقات ومقوِّمُ المخلوقِ نافذٌ في باطنِ المخلوقات، وهو ظاهر وسار في كافَّة الإنِّيات. والقربُ من الحقِّ ومع أنَّه أَمرٌ مُسلَّمٌ، ولكنَّ الحُجُبَ والأستار المظلمةَ الحاصلةَ من تِبعات النَّفس الأمَّارةِ ودارُ ظُلمةِ النفس التابعة للشَّهوات تصير سببَ بُعدِ الموجود المتوطِّن في قرية الإنسان، والمتوقِّف في مقام النَّفس، والمُدبِّرِ بالعقل. وقد ذُكرت كليات ذلك في الآية المباركة: **﴿زُيِّنَ للناس حُبُّ الشَّهوات﴾**. وكذلك فإنَّ الحُجُبَ النورانيَّةَ والتي تُعدُّ حُجُباً وأَستاراً رقيقةً توجبُ البُعدَ عن الله. وتكون هذه المسافة البعيدة والطويلة من جانب الخلقِ مانعةً من القرب. ولرفع الحجب التي تمنع مشاهدة العبد، والتي تكون من جانب العبد، فإن الحق يأمر بفتح باب الهداية من نهاية لطفه ورأفته، يقول: إذا تقرَّبت إليَّ بشبر من ناحية الإطاعة فإنني سأتقرَّب إليكَ بمقدار ذراع. ويقول أيضاً: من أتاني يسعى أتيتُه هرولةً. ويظهر هذا القبيل من مخاطبة العقول الحائرة والتائهة حيث:

[٥٢] إحترتُ بسبب اللهيب — وتهتُ بسبب البناء

من أثر البناءِ استفادتي — وأنا سوفسطائي بسبب اللهيب

ومن المنقول أيضاً: إنَّ قلبَ المؤمن وسِعَ جلال الله وعظمته.

نقل وتاييد:

لقد بيَّن المصنِّف المحقِّق قدَّس الله عقله في المصباح الثاني والثلاثين أن الأسماء الإلهيَّة والصور الأسمائية، يعني الأعيان الثابتة تتنزل من ناحبة الفيض الأقدسِ من الغيب الثاني في مرتبةِ الواحديَّة، ومن هنا فإن كلَّ عينٍ تكون صورةً ومظهراً إسمياً أو أسمائياً. وتكون حقيقةُ كل شيءٍ هي أيضاً عبارةً عن تعيُّن ذلك الشيء في علم الحق. ولا بدَّ أن تكون عل عينٍ ثابتةٍ صورة قَدَر ذلك الشخص، فإن

الوجودَ الخارجي يتَّضح من ناحية تجلّي الإسم المناسب مع حال تلكَ الحقيقةِ واستعدادِها، ويُظهِرُ علمُ الحقّ في هذه المرتبةِ ما كان قد كَمَنَ في تلكَ العين.

وكان حضرةُ الإمام رضوان الله عليه قد توجَّه في بيانه لهذا الأمر المهمّ بنحوٍ من التَّلخيص. وهذه المسألة هي واحدةٌ مِن غوامضِ علمِ التوحيد. وقد رُفع الحجاب في الروايات والآيات عن أصل الأصول، مباحث القدر، تصريحاً وتلويحاً، وتلميحاً في بعض الموارد، وكانت حقيقتُه قد قُرِّرت في معرض شهود اذكياء صومعة الملكوت، قال السيد المحقق الداماد رضي الله عنه في القبسات:

لقد صحَّ بتواتر النقل المستفيض عن سيِّد البرايا ﷺ أنَّه قال: جفَّت الأقلام وطُويَت الصُحُف. وقال عليه وعلى أولاده السلام: أَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ القلمَ فقال له: أُكتب، فقال: ما اكتُب؟ قال تعالى: القدَرُ ما كان وما يكونُ وما هو كائنٌ إلى الأبد[1]. قال صلوات الله عليه وعلى آله الطّاهرين: ما من نسمةٍ [٥٣] كائنةٍ إلى يوم القيامة إلاَّ وهي كائنة. وقال عليه وعلى آله السلام: جفَّ القلم بما هو كائنٌ، فقيل: ففيمَ العملُ يا رسول الله؟ قال: إعملوا فكُلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلِقَ له. وقال أيضاً: ما منكم من أَحدٍ إلاَّ وَكُتِبَ مقعدُه من النار ومقعدُه من الجنّة، قالوا: أفلا نتَّكِلُ على كتابنا ونَدَعُ العمل؟ قال: إعمَلوا فكلٌّ مُيسَّر لما خُلِقَ لهُ، أَما من كان من أهل السَّعادةِ فسيُيَسَّر لعمل أَهل السَّعادة، وأَما مَن كان أهل الشَّقاءِ فَسَيُيَسَّر لعَمَلِ الشقوة. ثمَّ قرأ ﷺ: «فأَمَّا من أَعطى واتَّقى وصَدَّقَ بالحُسنى...». وسئل عليه السلام: أَنحنُ في أَمرِ فُرغ منه أَم في أَمرِ مُستأنَفٍ؟ فقال: في أَمرِ فُرغ منه وفي أَمرِ مُستأنَف[2].

---

(١) وفي بعض الروايات يخاطبُ القلم: إكتب علمي في خلقي إلى الأبد. يعني ما يخط القلم على صفحة الوجود، وهو العلم العنائي أو العلم الحق بنظام الوجود. وما يبرز فعلياً له وجود في علم الحق العنائي ويظهر بنظام خاص في صفحة الأعيان. وما هو ثابت فهو العوالم الغيبيَّة، وما هو متغيّر فهو الحقائق الموجودة في عالم الدنيا والمادّة والشهادة. فإن فيض الحق ثابت والمستفيض متغيّر، ويتحقّق قوس الصعود من ناحية الموجودات التي تصل إلى مقام التجرُّد الأعمّ من التجرّد العقلي والبرزخي.

(٢) القبسات، الطبعة الجديدة، مؤسسة المطالعات الإسلامية، الصادرة عن جامعة مككيل، كندا، ص١٢٥، ورئيس دائرة هذه المؤسسة هو الأستاذ الأجلّ الدكتور مهدي محقق، وهو صديق قديم للكاتب، شكر الله مساعيه.

والبعضُ، وللهروب من عويصات سرّ القدَر كان قد طبّق عالم «ألستُ» وحقيقة «القدَر» على نحو تحقُّقِ الأشياء في عالم المواد وعالم الشهادة، ودار التكليف.

[أما] السؤال الذي يعود إلى سرّ القدر والذي جعل غير المتدربين سُكارى وحيارىٰ فهو أنه بأيِّ دليلٍ، أَو لماذا تكون مجوعة [من الناس] أَشقياء وأُخرىٰ سعداء؟ وقد سُئل الإمامُ الصادقعَلَيْهِ السَّلَامُ هذا السؤال: لماذا يكون السُّعَداءُ والأشقياءُ معروفين في عالم القدر مع أَنهم لم يأتوا إلى عال التكليف أو عالم الدنيا؟ فأَجاب بأن الله يعلم بأَنَّه إذا أتى الشَّقيُّ إلى الدُّنيا فإنه يختار طريق الشقاوْة.

أَمَّا تقرير هذه المسألة عن طريق العلم فهو على أَساس أَنَّ كل عينٍ ثابتة، والتي هي صورةُ معلومية الذات، هي عبارةٌ عن حقيقة كلِّ شيء، وتلك الصورة والحقيقة هي مظهرُ إسم من الأسماءِ الإلهية، ويظهر أَثر كلّ إسم في صورة ذلك الاسم وتعينه، وتلك الصورة غير مجعولة، إذ أن الإستعدادات الخَاصة بالأعيان غير [٥٤] مجعولة بدون مجعوليَّة أسمائه تعالى، والأسماء أيضاً غير مجعولة بلا مجعوليَّة الحقيقة الإلهيَّة المقدَّسة. وقد الأحاديث الولوية: من خَلقَه الله شقياً لا يصير سعيداً، ومن خلقه سعيداً لا يصير شقياً.

والمراد من الخلق هو التقدير، وخلقَه أي قدَّره. وقد قال الشيخ الأكبر في «الفص اللوطي» من كتاب فصوص الحِكَم: فمن كان مؤمناً في ثبوت عينهِ... ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. وقد علمَ الله منه أَنه هكذا يكون، فلذلكَ قال: «وهو أَعلمُ بالمُهتدين»، فلما قالَ مثلَ هذا قال أيضاً: «ما يُبَدَّلُ القولُ لدَيَّ» لأنَّ قولي على حدِّ علمي في خلقي. «وما أَنا بظلاّم للعبيد»، أَي ما قدَّرتُ عليهم الكُفرَ الذي يُشقيهم ثمَّ طلبتهم بما ليس في وِسعِهم أن يأتوا به. بل ما عاملناهُم إلاّ بحسب ما علمناهم.

وفي «الفصّ العزيزي»:

فسِرُّ القَدَرِ من أَجلّ العلوم، فلا يُفهمُهُ اللهُ تعالى إلاّ لمن اختصَّه بالمعرفةِ التَّامة، فالعلمُ به يعطي الراحةَ الكُلِّيَّة للعالم به، ويُعطي العذابَ الأليم للعالم به

أيضاً، فهو يعطي النقيضين.

ومبحثُ «البداء» هو واحد من الموارد التي إختلف فيها الشيعةُ وفرقة العامَّة. وقد أَوضح كثيرٌ من العلماء هذه المسألة بالتحقيق ونادراً ما يقدر أن يؤثر الشخص الذي كان قد بيّن في هذه العويصة مطلباً قابلاً للتوجه. وقد ذكر البعض من أرباب التحقيق من الخائضين في العلوم النقليَّة مطالب مُحيِّرة القطعيَّة في هذا الباب وليس لها ارتباط مطلقاً بمشكلة البداء. والبعضُ من أربابِ الفضل كان قد حمل أوَّل «البداء» على معنى «الإبداء»، وهذا القول من أسخف الأقوال، فهذا المعنى غير قابل للمناقشة والإختلاف. والبداء أحد المباحث مورد الإختلاف الرئيسة بين الخاصَّة والعامَّة.

[أَمَّا] ما يظهر عن غيب الحق ومقام الإطلاق على المظاهر الإمكانيَّة فهو مصداق واقعي للظهور بعد الخفاء، ولا يصل أحد إلى أنْ ينكرَ هذه الحقيقة. وأحدُ [٥٥] الأقوال الضعيفة والواهية في هذه المسألة هو مُختارُ علمُ الهدى السيِّد المرتضى ـ وهو أُستاذ الشيخ الطوسي رضي الله عنهما ـ المذكور في كتاب العدَّة: يمكنُ حَمْلُ ذلكَ على حقيقته يُقال: يدُ الله، بمعنى أَنه ظهر ما لم يكن ظاهراً له من الأمر والنَّهي، لأنه قبل وجود الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مَدرَكين؛ وإنما أَنه يأمُر أو ينهى في المستقبل. وأَمَّا كونه آمراً وناهياً، فلا يصحُّ أن يعلَمه إلا إذا وُجِدَ الأمرُ والنهي[١].

وجرى ذلكَ مجرى أحدِ الوجهينِ المذكورين في قولِهِ تعالى: **﴿ولنبولنّكم حتى نعلمَ المنجاهدين منكم﴾** بأن نحملَه على أَنَّ المُرادَ: حتى نعلم جهادَكم

(١) وهذا النحو من الإختبار من علم الحق هو غير ذلك الذي بيّناه في المباحث في بيان العلم الحاصل من إسم «الخبير» المذكورة في أطراف الآيات مثل: **﴿ولنبلونكم حتى نعلمَ المجاهدين منكم والصَّابرين﴾**، و[الآية] المباركة: **﴿وليبلونكُم اللّهُ بشيءٍ من الصَّيد تناله أيديكم ورماحكم ليعلمَ اللّهُ من يخافه بالغيب﴾**، فهي خارجة عن حيطة إدراك المتضلعين في الحكمة المتعالية، فكيف إذا وصل إلى المتصدِّين للعلوم الفرعية.

موجوداً قبل وجود الجهاد. ولا يعلمُ الجهادَ موجوداً وإنما يعلمُ ذلك بعدَ حصوله، فكذلك القول في «البداء».

وقد قال في مقام تصويب مسألة البداء ومشكلتها:

وأَمَّا البداء فحقيقتُه في اللغة «الظهور»، ولذلك يقال: بدا لنا سورُ المدينة، وبدا لنا وجهُ الرأي. قال تعالى: ﴿**وبدا لهم سيئاتُ ما كَسَبوا**﴾. ويُراد بذلك كلِّه: «ظهر». وقد يُستعمَل في العلم بالشيء بعد ما لم يكن حاصلاً، وكذلك في الظّن. فإذا أُضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى، فمنه ما يجوز إطلاقُه عليه ومنه ما لا يجوز من ذلك، فهو ما أَفادَ النَّسخَ بعينه[١].

[٥٦] وكان هؤلاء الكبار قد أبعدوا أنفسهم عن النظر في المشكلات، وكانوا نعم المصداق لـ: ﴿**وينادون مِن مكانٍ بعيد**﴾! والإرادة الأزلية والمشيئة الإلهية هما مثل الصفات الذاتية الأخرى من جملةِ العلم والقدرة. ولها بالإطلاق الذاتي سَريانٌ في كافة درجات الوجود. ومن هنا فإنَّ إرادة الحق هي عند أرباب النظر نفس العلم بالنظام الأتم، وهو نافذٌ في الأشياء. ويؤيد ما ذكرناه المأثورات النبويَّة والولوية والآيات القرآنية، المبدأ التام للخزائن الغيبيَّة التي لا نفاد لها، ومنها يظهرُ ما يظهر من الغيب المَغيب إلى جميع الحضرات الوجوديَّة.

وأحدُ أُمهات الصفاتِ المستجنَّةِ في «غيب الغيوب» بالإستجنان الذَّاتي، والنازلة من هذا المقام في مرتبة «الأَحديَّة»، والظَّاهرةِ في مرتبة «الواحديَّة»، والمتجلِّية باسم «المريد» في المظاهر الخلقِيَّة وقبول الأطوار المتعدِّدة، والنزول في مرتبة البسائطِ العنصريَّة، هي المشيئة الإلهية المطلقة، والتي هي مثل الذات من الحقائق الإرسالية، ونافذة وسارية وظاهرة في كل المظاهر.

وقد ورد في أحد فقرات دعاء بهجة الأثر ومعجز النظام المتعلِّق بأسحَار شهر

---

(١) العدَّة، الشيخ الطوسي، طبعة بومباي، ١٣١٣، ج٢.

رمضان المبارك: أَللَّهُمَّ إِنِّي أَسأَلُكَ من مشيئتِكَ بأَمضاهَا وكلُّ مشِيئَتِكَ ماضِيَة[1].
وتكون جميع درجات «المشيئة» و«الإرادة» في سلاسل الحقائق الجبروتية والملكوتية والمظاهر الخلقية الشهادية من مظاهر وشؤون المشيئة. وقد جرى التعبير عنها في الطبائع بـ«الجذب» والميل إلى التركيب. وجهة حركة انعطافِ محققة قوس الصعود.

وقد قال الشاعر الكبير مهين أستاذ الكل:

لا تعرفُ الطبائع عَمَلاً غير الجذب ويُسمي الحكماءُ هذا الجذبَ عِشقاً

وعلى كل حالٍ فإن «البداء» من متعلقات الإرادة والمشيئة، ولا يستطيع المقلِّدون والمتنطحون أَن ينكروا الإرادة الذَّاتيَّة ويكونون معتقدين بالبداء.

ولا يجري البداء في سلسلة العلل والمعاليل (العوالم الغيبيَّة المقدَّمة على عالم الإتفاق والشهادة، والحقائق الموجودة في تلك العوالم منزَّهة عن حالة الإنتظار. وكذلك لا يجري البداء في الحقائق الكلية والأُصول، كأَصل النبوَّة والولاية وخاتميَّة حضرة خاتم النبوَّة، وخاتميَّه عيسى بخاتميَّة الولاية العامة، وخاتميَّة حضرة خاتم الأولياء بالختميَّة المطلقة وبخاصة ولاية الموروث عن حضرة خاتم الولايات والنبوات المهدي الموعود سلام الله عليه. فإنَّ إدعاء البداء في أصل الختميَّة إنْ في سلسلة [٧٥] الأنبياء أو في سلاسلِ الأولياء المحمَّدين ناشىءٌ من سخافة العقل والوقاحة والوقوع في الجهل المُطلق.

والقولُ بأنَّ حضرة الصادق عليه وعلى أَولاده السلام كان معتقداً بوراثة جناب إسماعيل وإمامته، وأنه بعد [إنفتاح] بابِ البداء وإنكشاف ما هو الحق والواقع على تلك الحضرة عَلِمَ أَنَّ حضرة موسى بن جعفرعليه السلام هو وراث الولاية المحمَّدية والإمام عن حق. [إن هذا القول] هو كمقولة أنياب الأغوال

(١) أحد الآثار النفيسة، ومع قيمة المؤلف المحقِّق العارف برموز وأَسرار أَسماء الله حضرة الإمام الخميني (قده) فانَّ هذا نفسه هو شرح دعاء السَّحر.

وشريك الباري، وهو ينمُّ عن ضلالة الوضّاعين ووقاحتهم. وعدم معرفةِ أَربابِ العلوم الآلية بأصل العقائد وأساسها، والأخذ وبالرواية بدون دراية هو منشأ ظهور هذا النوع من الأوهام. فهم يقولون في مكانٍ بأنَّ حضرة ختم المقام قد حدد باسم الأقطاب المحمَّديين عليهم السلام، ويوردون في مكانٍ آخر الكلام عن خلافة حضرة إسماعيل وإمامته في الأثناء!

ولا يستندُ البداء إلى مقام غيب الغيوب والأحديَّة الذاتية، ولا إلى التعيُّن الأول ومقام الأحديَّة أيضاً. بل إنَّ منشأه هو مقام تعيُّنِ الحقّ بإسم «المريد» و«المتكلّم» ومقام «الواحديَّة» وعالم «القدر». يعني تعيّن الحق الأوَّل بالعلم التفصيلي وصور معلوميَّةِ الذات وتعيُّنها. والبداء هو مظهر الإسم؛ أو من الأسماء المستأثرة التي لا تتعلق بعلم أحد، وظهورها وبروزها مجهول في جميع العواليم لغير الحق، ووقوعها له إختصاص بعالم المواد والإستعدادات، وتتعلَّقُ بها بعد وقوع العلم بها، ويصير الحجاب مرفوعاً عن هذا السر.

وفي كلمات صدر الدين قونوي في النصوص والنفحات، وكذلك في آثار سعيد الدّين فرغاني، ومن الجملة المطالب المذكورة في شرح التائيَّة، ومقدمته على شرح إبن عربيٍ للتائيَّة، يمكن أن تكون مقدّمة جامع الأطراف جهة فهم حقيقة البداء. وصدرُ أعاظِم الحكماءِ والعرفاء جناب الآخوند الملا صدرا، وفي مَقام بيان البداء وبضع مسائل أخرى، كان قد أحاط بتلك المطالب ووقف بها وقوفاً كاملاً. وقد أوضح المرحوم الآغا الميرزا هاشم مُرادَ صدر الحكماء من خلال نقل كلامه(قده) في رسالةٍ مستقلَّة. وقد قال في آخر كلامه:

ولم أَرَ ولم أَسمع هذا البيان لعبارةِ الأسفار من الأساتذة [٥٨] المتعرّضين لكشف معضلاته، وقد نقل الكاتب مطالب الآغا ميرزا هاشم الأشكوري في آخر رسالة نصوص صدر الدين القونوي. وقد نشرتها مع مطالب التحقيق الأخرى لذلك الحكيم عارف زمانه.

تنبيه:

لقد عنون في الكتاب الحاضر: مصباح الهداية، بحثان جدُّ دقيقين ومُشكلين، ويُحسَبان من أصعب المسائل الحكميَّة والعرفانيَّة. والمصنّف العظيم أعلى الله ذكرَه، وفي باب المطالب التي ليس لها ارتباط تام بأصل مسألة النبوَّة والولاية، لم يوضح بالتفصيل، واكتفى بالإشارة. وواحد من هاتين المسألتين هو بحث «البداء» والآخر هو بحث «القدر». وقد تطرق الكلام في أثناء هذا المبحث الأخير إلى سر القدر أيضاً، ولم يُستفض في البحث الثاني مطلقاً أيضاً. وقد اكتفى بنقل حديث محيّر للعقول عن آدم الأولياء وسر الأنبياء حضرة أمير المؤمنين عليه السلام: إذ أنه في كلمات معجز النظام. كانت تلك الحضرة في وصف القدر قد رفعت الحجاب عن هذا السر. ولم يكن أحدٌ من الأنبياء والأولياء قد قال مثلَ ما قاله المرتضى عليّ عليه السلام بألفاظ بليغة وفصيحة:

الـكـلامُ مـع الأنـداد بـلا جـدان إرفَع يا ربّ... الحجابَ عن هذه الأُحجية

وقد نقل المرحومُ المبرور حضرة الإمام رضوان الله عليه عبارات أمير المؤمنين عليه السلام في أمر القدر من «التوحيد» للصدوق، ولكنه لم يوضح بالشرح مشكلاتها، فقد اكتفى بالإشارة، إذ أن بيانُ مُراد حضرة ختمِ الولاية[٥٩] آدم الأولياء، أمير المؤمنين يتوقف على الشَّرح المطوَّل الذي يخرج عن موضوع الرسالة[١].

وبيان هذا الحديث، معجز النظام في أمر القدر هو بنهاية الدرجة من العلو. فإنه لم يصل أحدُ من المتصدين لمعرفة الحقائق والواقفين على الأسرار الإلهيَّة في هذا الباب إلى غبار ذلك الجناب. فإن هذه الكلمات اللاهوتية المأخوذة عن غيب

(١) يُراجع المصباحُ السابع والثلاثون.

الوجود، الظاهرة على قلبه من مقام الأحديَّة وغيب الوجود، لا يُصاب لها قيمة، ولا توزن بها حكمة، ولا يُقرن إليها كلام أَحدٍ من أربابِ الهِمَم العالية. وقد نُقل في نفس هذا الباب (القضاء والقدر) عن الأصبغ بن نباتة أنه:

جاءَ رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أميرَ المؤمنين أَخبرني عن القدَر، قال عليه السلام: بحرٌ عميق فلا تلِجْهُ. قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر. قال عليه السلام: طريقٌ مُظلمٌ فلا تسلكه. قال: أَخبرني عن القدر. قال عليه السلام: سرُّ اللهِ فلا تكلّفهُ... [1].

وقد نقل المصنّف العظيم أعلى الله قدره الرواية المنقولة عن علي أمير المؤمنين أرواحنا فداه، وامتنع عن شرحها إذْ أَنَّ موضوعَ الرسالة هو مسألة النبوَّة والولاية، والتحقيق مهمٌ في باب هذه المسألة. فلو كان الولوجُ في الواحديَّة والأحديَّة من خواصِّ أَصحاب الولاية الكليَّة لما إتَّسعت جنَّاتُ الأفعال بجميع مراتبها للكُمّل من الأولياء المحمَّديين، لينتهي مقام سير تكامل أُولئكَ العظماء إلى جنَّة الأسماء وجنَّة الذات. وحديث معجز النظام النبوي صلوات الله عليه: عليٌّ مع الحقِّ والحقُّ مع علي يدور معه حيثما دار، فيه إشارةٌ لطيفة لما ذُكِرْ.

وجنَّةُ الأفعال هي عبارةَ عن مراتب عالم المثال وعالم الجبروت. وهي المرتبةُ التي يكون العقل الأولُ أَعلاها. وقد قال الكُمَّل من العرفاء، ومن الجملة ابن [٦٠] عربي في باب مبايعة «القطب»: أَوَّلُ من بايعه العقل الأوَّل. فالعقل الأول حسنة من حسناتِ الحضرةِ المحمَّديَّة سلام الله عليه، ويملك الأقطاب من ورثةِ تلك الحضرة بالوارثة حظاً وحصةً من هذا المقام. وبناءً على ما هو مذكور في فقرة آخر حديث في «مصباح الهداية» [الذي يقول:] لا ينبغي أَنْ يطَّلِعَ إليها إلا الله الواحد الفرْدُ[2]. فإنه يبرز هذا السؤال: هل أَنَّ الكُمَّلَ مطَّلِعِين على سرِّ القدر أم لا؟

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، مكتبة الصدوق، ص٢٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص٣٨٦، وكذلك: المصباح السابع والثلاثون.

وكان قد جرى الاهتمام بهذه المسألة وكانت قد إستقرَّت مورد تحقيق وتصديق في كتاب «فصوص الحِكَم» وشروحه، وكذلك في كلمات الشيخ الكبير القونوي، وفي البعض من موارد كتاب الفتوحات المكيَّة. وتوجد إشاراتٌ في الرواية المنقولة عن مولى الموالي عليه السلام تحكي عن إحاطة تلك الحضرة بسرِّ القدر(١).

وفي بعض النسخ القديمة من التوحيد للصدوق ورد في العبارة المذكورة حرف «الواو» قبل كلمة الواحد، [فأصبحت]: لا ينبغي أن يطَّلعَ إليها إلا الله والواحد الفرد: فهي تفيد أنْ ما من أحد يقف على سرِّ القدر سوى الله و«الواحد الفرد» الذي يطلق عليه: «الكامل المكمل» و«قطب الأقطاب» و«إمام الزَّمان» و«خليفة الله» و«خليفة الرسول». وقد قال شارحُ تائيَّةِ إبن الفارض سعيد الدين سعيد فرغاني في مقام بيان معنى بيتٍ من أبيات التائيَّة وشرحه بأنَّ وليَّ صاحب التمكين والدعوة المحمديَّة عليه السلام:

فلا يهتمَّ بالنوازل ولا يغتمُّ بالحوادثِ أَصلاً، ولا تؤثِّر فيه، فلا يُرى في عين الحوادث والبلايا إلا هشّاً بشّاً بسَّاماً مزَّاجاً، فإنَّ الفكاهةَ والمزاج دليل عدم الإنفعال عن الحوادث كعليّ كرَّم الله وجهه، فإنه ما كان يُرى قطُّ في عين تلكَ الحوادث والنوازل الهائلة العظيمة من إختلاف الصحابة عليه ومحاربتهم إياه إلا بشَّاشاً مزَّاحاً، حتى أنه كان يقال فيه: «لولا دعابةٌ فيه»! فإنَّه عليه السلام لما كان يعرف [٦١] أصلَ ذلك وحكمته وأنه لا بدَّ من وقوعها لا يؤثر ذلكَ فيه أصلاً(٢).

(١) إن الإقبال التام والمطلق لعلماء الإمامية هو للفروع (فقه وأصول ونادراً علم الرجال) والتفسير من باب الصدفة والندرة والتضحية! ويتحمَّل المصيبة التوجه إلى الحكمة الإلهيَّة التي هي أساس وقاعدة إدراك المسائل الإعتقادية (التوحيد والنبوة والمعاد والإمامة) وشؤونها، وهي تقل يوماً بعد يوم وخالية مِمَّا مكانه في المسائل التي يقصر العقل نفسه التصديق بها مثل التصوف والعرفان. وليس الميسور معرفة الغوامض من الروايات وآيات الذات والصفات والأفعال، وكثير من مسائل علوم القرآن إلا عن طريق التوسل بعلم التوحيد والمعرفة والعلم الحاصل من العمل الذي يكون الكشف ملازماً له.

(٢) مشارق الدَّراري، ابن الفارض، بتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ص٦٥٣.

وما نُقل كان قد قاله الشارحُ المحقّق الفرغاني في بيان معنى بيتٍ واحد من تائيَّة إبن الفارض، وهذا البيت هو:

شــوادي مُــبــاهــاةٍ عــوادي تــنــبُّــهٍ بــوادي فــكــاهــاتٍ عــوادي رجــيَّــةِ

يعني: أَنَّ هذه الأسماءِ الذاتيَّة هي شوادي مباهاة. و«شوادي» جمع «شادية» بمعنى مُغنيَّة، أَو هي المغنيَّة التي تعبِّر عن إفتخارٍ بهذا الوليّ البالغ مقام التمكين والدَّعوة المحمَّديَّة بالغناء والإنشاد، وهذا هو الحق تعالى الذي يتجلَّى في هذا الكامل بإسم «القائل»، ولسانه في هذا المقام هو لسان الحق والوليُّ الكاملُ في هذا المقام، والذي يصلُ بالجذب الإلهي إلى قرب الوصال، يكون تارةً لسان الحق ويده وعينه وسمعه. والحقُّ أيضاً يكون سمع هذا الكامل وبصره ولسانه بمقتضى: كنتُ سمعه وبصرَه ولسانه. ويتحقق في هذا المقام الجمع بين قرب النوافل وقرب الفرائض، التي تكون نتيجة تجلي الأسماء والذات. السيّد المحقِّق الداماد في كتاب الإيقاظات وبعد نقل الحديث بتوسع نِسبياً رجع إلى سرِّ القدر من «توحيد» الصدوق (رض) وذكر جملة في آخر هذاً الحديث الذي لا مثيل له والمُحيِّر، وهي:

لا ينبغي أَن يطَّلع إليها إلاَّ الله والواحد الفرد، فمن تطلَّع إليها فقد ضادَّ اللهَ في عِزّه ونازعه في سلطانه وكشفَ عن سِرِّه وسِترِه وباءَ بغضبٍ من الله ومأواه جهنَّمُ وبئس المصير[1].

قال رضي الله عنه:

قوله: «إلا الواحد الفرد» يعني بهعليه السلام من كان ممَّن [٦٢] خصَّه الله عزَّ وجلَّ بعميم طوله وحقّه بعظيم فضله من العلماء الراسخين والحكماء الشَّامخين، فإنَّه يحق له أَن يطَّلع إليها وينطّع في سبيل الاستكشاط عن سرِّها، فيتعرَّف بالبرهان أنه ليس يمكن أن ينال كنه حقيقتها إلا البصير بجملة نظام الوجود والمحيط بأسباب كلِّ موجود، كما قالعليه السلام: «لأنهم لا ينالونه بحقيقةِ الربانية»، قلت: وأرجو من الله

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، مكتبة الصدوق، ص٣٨٦.

جلَّ سلطانه أن يكون مصنّفُ هذا الكتاب وهو أَضعفُ خلقِ الله وأَفقرهم إليه من ذلكَ الواحد الفرد[1].

ويجب التنبّه إلى أنَّ الرئيس إبن سينا عظَّم الله قدره قد كتب رسالة في سرّ القدر، ولكنه قرَّر مورد بحثه واستدلاله في القدر العيني، فإنَّ «القَدَر» على قسمين: العلمي والعيني: والمقام الأول ظهور القدر العلمي في مرتبة «الواحديَّة» والحق هو موطن العلم التفصيلي حيث تكون قد ظهرت الأعيان الثابتة والصور القدريَّة التي يكون ظهورها بالتجلّي العلمي وتعين علم الحق في صور الأعيان التي تكون صورةُ معلوميَّة الذات. والكُمَّل من أرباب الدين هم رجال ميدان هذا السرّ المُقنَّع بالسر، يعلمون حقيقة كلِّ ممكن وكيفيَّة تعيُّنه في علم الحق. وكل من يظفر بالشهود العيني في الأعيان الثابتة، فإنه يشهد جميع آثار هذه العين وأَحوالها. ومثلما أنه إذا رُفعَ حجاب هذا السر لمن يفقد إدراك الحقائق، ومن أمام أَعين الجاهلين و[الذين]: في قلوبهم مرض، فإنه سيكون مصداق كلام أمير أَرباب العرفان وملك ملوك سلاطين معرفة الحقائق والتيقن الذي يقول: فمن تطلَّع اليها فقد ضادَّ الله في عِزِّهِ ونازَعَه في سلطانه.

نقل وتحقيق

قال المصنف العلاَّم أَعلى الله قدره في المصباحِ الخامسِ والثلاثين من مصابيح الرسالة: [٦٣] هذه الحضرة هي حضرة القضاء الإلهي والقدر الربوبي. وفيها يختص كل صاحب مقام بمقامه ويقدِّر كلِّ إستعدادٍ وقبولٍ بواسطة الوجهة الخاصة التي للفيض الأقدس مع حضرة الأعيان فظهورُ الأعيان في الحضرة العلميَّة تقدير الظهورِ العيني في النشأةِ الخارجيَّة، والظهور في العين حسب حصول أوقاتها وشرائطها.

---

(١) الإيقاظات، مطبوع في حواشي القبسات، طبع ك، تصحيح المرحوم محمود بروجردي، ١١٥ ـ ١١٦.

وقد كتب في المصباح السابع والثلاثين:

ومن تلك العلوم التي تنكشف على قلبكَ بالإطّلاع على المصابيح الماضية يظهر سرٌّ من أسرارِ القدر. فإنَّ القوم يقولون فيه أقوالاً. إلى أن ساق الكلامَ بقوله: ولَعمرُ الحبيب إنَّ في هذا الحديث أَسراراً لا يبلغ عُشراً من أعشارها عقول أصحاب العرفان.

الرئيس إبن سينا والميرداماد اللذان كانا قد بحثا في سر القدر، إعتبر أَنَّ مقامَ «القضاء» هم علمٌ إلهي، وأن مرتبة «القدر» هي مجموعة نظام الوجود. واعتبرا بأنَّ جميع مراتب الوجود ودرجاته، والعلوم الجبروتية وعالم النفوس، وعالم المادة، هي مرتبة القدر النازلة المطابقة للنظام الربوبي. لأن الحق هو قضاء العلم التفصيلي والإجمالي. والحق من جهة أنه «فاعل بالعناية» يكون عالماً بكلِّ نظام الوجود، ونظام الوجود هذا، أَو العلم بالنظام الأتمّ هو مبدأُ ظهور المعلومات والمُمكنات في الوجودين العيني والخارجي. لذلك فإنَّ النظام الكياني هو ظلُّ النظام الرَّبَّاني والمتفرع عنه. ولأنَّ هذا النظامَ منبعثٌ من ذات الحق التي هي عين العلم بنظام الكل، فلا بدَّ أَن يكون النظامُ الكيانيُّ النظامَ الأتم، ولا يمكن أَن يتصوَّر ما هو أَتم منه، بل إنَّ ذلك محال. وإذا كان يتصور أَو يمكن [وجودُ] نظامِ أَجمع من هذا النظام وأَكمل منه، فلا بدَّ أَنه يجب بحق الله تعالى أن ليس عنده وجُود وافٍ لصدور وإيجاد أَتمّ الأنظمة. وهذا الأمر مع وجوب الوجود، وعدم تناهي [٦٤] وجود الحق تعالى سيكون منافياً لشدَّة الكمالات والذات. ولذلك فلا بدَّ أَن يكونَ نظام وجود كيان العلم الذاتي وبرنامجه، وأخير عين ذات الحق، وجميع أجزاء الوجود التي هي مظهر النظام العلمي، مطابقة للحكمة وتابعة لنظام الكل. وترجع أَخيراً بالأمر الذاتي الملازم لكل شيء وغير ذلك النحو... من وجود جهة الموجود الخاص الذي من المحال أن يكون أَحسن وأَتمّ من ذلك النحو من الوجود. وإنكار هذا الوجه الذي يعطي كل واحد ما يكون لائقاً هو إِنكارٌ لمبدأ نظام الوجود: «وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت أو فتور».

ولهذا قال الرئيس في جواب من سأل عن مغزى كلام الصوفيّة حيث قالوا: من سأَل عن سرِّ القدر فقد أَلحد: إنَّ هذه المسألة فيها أَدنى غموضٍ [أو غموضة]، وهي من المسائل التي لا تدوَّن إلا مرموزةً ولا تُعلم إلا مكنونةً، لِما في إظهارها من إفسادِ العامَّة. والأصلُ فيه ما رُوي عن النبيّ ﷺ أنه قال: «القدر سرُّ اللهِ لا تُظهروا سرَّ اللّه» وما رويَ أَن رجلاً سأَل أَميرَ المؤمنين علياً عليه السلام فقال: «القدر بحرٌ عميقٌ فلا تلِجهُ»، ثم سأله فقال: «طريقٌ وَعِرٌ فلا تسلُكهُ»، ثمَّ سأله فقال: «إنه صعود عَسِرٌ فلا تكَلَّفَهُ»[1].

وكثيراً ما كان معاصري مولى الموالي قد سألوا تكراراً عن ذلك سيِّدَ الأحرار عليه وعلى آله السلام، ولذلك فقد أجاب بعباراتٍ متفاوتة. ففي «توحيد» الصدوق ذُكرت عبارة «طريق مظلم» مكان «طريق وعر». وكذلك فقد نُقل في كتب العامة سؤال واحد وأجوبةٌ مختلفة. ولا يجب في هذا المقام أن يوضح بالتفصيل في هذا البحث، إذ أن المؤلفَ العظيم(قده) كان قد تجنَّب التفصيل في هذا البحث، ولذلك فقد ذكرتُ المسائل مع مراعاة جانتب الإختصار.

وقد ذكر الشيخ ثلاث مقدّمات للجواب عن السؤال وقد امتنع عن التفصيل[2]. [٦٥] فالورود في هذا البحر الذي لا ساحل له، والبيداء التي لا نهاية لها، خارج عن عهدة العقل النظري إلى حدود، والتجوُّل في هذا الميدان هو شأن أرباب الكشف والولاية. وكشف سرّ القدر خارج عن شأن النبي بما هو نبي، وهو لا يليق برسالة النبي، كما لا يخفى على أهله.

نال عزَّ من قائل: ﴿ربُّنا الذي أَعطى كلَّ شيءٍ خلقَه﴾، فينزل بقدر ما يشاء،

---

(١) رسالة القضاء والقدر، طبعة قم.

(٢) يعتبر أرباب الدقةِ من أصحاب المعرفة أن الشيخ الأعظم رئيس أرباب الحكمة هو خبير في كل فن. وقد أجاد صدر الدين القونوي في أوائل إعجاز البيان في تأويل أمِّ القرآن عندما قال: وقد ذهب الرئيس إبن سينا عند عثوره على هذا السر إما من خلف حجاب القوة النظريّة بصحة الفطرة أو بطريق الذوق. . إلى أنه ليس في قدرةِ البشر الوقوف على حقائق الأشياء.

وما يشاءُ إلا ما علم فحكم به، وما علم ـ كما قلناه ـ إلا بما أعطاه المعلومُ من نفسه[١].

فسِرُّ القَدَرِ من أَجلِّ العلوم، وما يُفهِمُه الله تعالى إلاَّ لِمَن إختصَّه بالمعرفةِ التَّامَّة، فالعلم به يُعطي الرَّاحة الكليَّة للعالم به، ويُعطي العذابَ الأليم للعالم به أيضاً، فهو يُعطي النقيضين[٢].

يعني أنَّ العارفَ بسِرِّ القدر هو ذلك الذي يكون مآلُ الجميع إليه، ومطابق لمطلوبه. وهو القابل للفيض الأقدس والظهور العيني من الفيض الأقدس، وهو النَفَس الرحماني، لا يهتمُّ بالنوازل ويصبر على البلايا. ولا بدَّ من مقولةِ أعرفِ العرفاء والأولياء بأسرار القدَر، عليه السلام: المؤمنُ هشٌّ بشٌّ وبسَّام. والمرادُ من «المؤمن» في هذا القبيل من المقامات هو العارف. وإن يُظهر أَحد ما هذه الحقيقة على الجاهل بأسرار القدر فإن ذلك الجاهل يلتحق بأهل الطغيان. ومن المؤكَّد أَنَّ النفوسَ تختلف في قبول الإيمان والامتناع عن قبوله. وقد جرت الإشارة في رواياتنا نحن معاشر الإماميَّة إلى أَن الإيمان وعدم الإيمان موجودان في عالم الذَّر.

ويستند عدم قبول الإيمان إلى «الطيِّنة». ومن المأثور أيضاً أن شخصاً سأل الإمامَ الصَّادقَ عليه السلام عن أنه لماذا يُكتبُ على ناصيةِ أصحاب الشقاء وعلى ناصية أرباب الإيمان أَنَّ هذا شقي وذلك مؤمن؟ وقد أَجاب الإمام بما يُطابقُ إدراك السائل، [وقال] بأنَّ الله يعلم أنه إذا ما أتى الشَّقيُّ إلى دار التكليف فإنَّه لن يسلكَ إلا طريق العصيان. ومع ذلك فإنَّ هذا السؤال بقي في مكانه، إذ لماذا يكون بعض الناس سعيداً والبعضُ شقيا، وبعد البحث الزائد فإن النتيجة المقبولة هي أنَّ الطينة متفاوتة، فكما أن الذوات لها اختلاف نوعي: فالبعض منها يكون من فصيلة الحيوانات [٦٦] فاقداً للإدراك العقلي، والبعض منها أيضاً مثل الإنسان يصل إلى

---

(١) وَصَلَ إليَّ الجفاءُ من الحظِّ الشَّيء.. وإلا المحب
حـاشـاه... فـلـيس عـنـده رسـم الجـور وعـلامـة الـظـلـم

(٢) فصوص الحكم، الفص العزيزي.

مقام العقل بالفعل عند إجتماع الشروط. ويكون هناك نوادر من المستعدين لنيل مقام الإتحاد مع سَكَنةِ الملكوت، والقليل منهم من يتوجَّه لنيل الفناءِ في التوحيد والبقاء في الحق. فإن الناس معادِنٌ كمعادن الذَّهب والفِضّة، وتقدير السَّعادةِ والشَّقاء وإختلافِ النوعِ في المواليد، ذلك جميعه يعود لإختلاف الإستعدادات في الحضرة العلمية. فالإستعدادات والقابليات غير مجعولة بلا مجعوليَّة أسمائه وصفاته وذاته تعالى. ودائماً يكونُ علمُ الحق باعتبار العلم الذاتي سببَ ظهورِ الحقائق الخارجية والقابليات في تحقُّق القدر وثبوته. ومن باب التطابق والتوازن بين العلم والعين يكون العلم تابعاً للمعلوم في العلم التفصيلي الذي يكون موطن القدر. وتكون كل عين ثابتة مظهر إسم من الأسماء الإلهية، أو مظهر بعض الأسماء، أو مظهر جميع الأسماء الإلهيَّة. وكمالُ كلِّ عين من الأعيان الخارجيَّة التي تتَّصفُ بالتحقق والثبوتِ الخارجي هو أن تتحقَّق خواصُّ تلك الأسماء في ذلك المظهر، وذلك بحسب استعداد المظهر أيضاً. والاستعدادات غير مجعولة في الحضرة العلمية بلا مجعوليَّة الأسماء أيضاً. والعناية الإلهية تمنح الوجود بإسم «الرحمان»، والرحمةُ الإمتنانية وجميع الأعيان لها نصيب في هذه الرحمة. وإسمُ «الرحيم» تابع لإسم «الرحمان»، وهو من سوادن هذا الإسم المبارك. والرحمةُ الإمتنانيَّة غير مقيَّدةٍ بالعمل، وحكمها غالب وشامل. والرحمة التي يطمح اليها إبليس هي نفس هذه الرحمة، وكذلك فإن منشأ تخفيف العذاب وانقطاعه هو نفسُ هذه الرحمة أيضاً. وكانت قد جرت الإشارة والتصريح بهذا [الأمر] المهم في المأثورات النبويَّة والولويَّة، مثل: إنَّ آخر من يشفع هو الله، ويشفعُ بإسمه «الرحمان» عند إسمه «المنتقم».

تتميم

واعلم أنَّ الحقائقَ الإمكانيَّة والصور القدريَّة التي هي عناوين الأسمائيَّة والصور العلميَّة الإلهيَّة من جهة إنبعاثها عن الوجود المطلق، ومن حيثُ أنها عبارةٌ عن صورة معلوميَّةِ الذات راجعة إلى الوجود المطلق وإن كانت من جهةِ تقييدها وقبول وجوهِ الإمتياز والكثرةِ راجعة إلى العدم. ومن هنا فإنَّ التعينات العلميَّة

القدريَّة تكون نازلةً من سماء إطلاق الوجودات الخاصَّة العلمية إلتي تكون مندكَّة في الأسماء وأسماء التَّعينات وصور الذَّات. وقد جرى التعبير عن تلك الصور بالوجود القدري والثبوت العلمي. وقد جرى التعبير في لسان أرباب [٦٧] العصمة عن تلك الحقائق من جهة أنها تتحقق بالتحقق التبعي والثبوت الظلي، بالوجود «الذِّري». والأشخاص الذين يعتبرون أن عالم الذّر و«أَلَسْتُ» عالم الشهادة، وان الإقرار بالربوبية الحق إقرار تكويني، هم جاهلون. فقد ذهبوا إلى الفرع مكان أصل الأثر. وقد قال الشيخ الأكبر في الفتوحات مستفيضاً: فكانت أعيانُ الممكنات أنها في حال عدمها مرئية رائية، مسموعة سامعة برؤيةٍ ثبوتية، وسمعٍ ثبوتي لا وجود له. فعيَّن الحق ما شاء من تلكَ الأعيان، فوجَّه عليه دون غيره من أمثاله قوله المعبَّر عنه باللسان العربي المترجم بـ«كن»، فأسمعه أَمره وبادر المأمور، فتكون عن كلمته لا بل كان عينَ كلمته. ولم تزل الممكنات في حال عدمها الأزلي لها تعرُّف الواجب الوجود لذاته كلّها... فلا بدَّ أن يكون كلّ ما في الكون والوجود من ممكن موجود يسبِّح الله بحمده فيسمعه أهل الكشف شهادةً، ويقبله المؤمن إيماناً وعبادة، فقال تعالى: **﴿وَإِنْ مِن شَيءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كانَ حَليماً غَفُوراً﴾**[١]. وكان الشيخ قد صرَّح في نفس هذا الباب أن بعض أرباب الحق: يسمعون نطق الممكنات قبل وجودها، فإنها حيَّة ناطقة درَّاكة بحياة ثبوتية ونطق ثبوتي.

وقد قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه في موارد متعدِّدة، وغيرهُ من أكابر أرباب المعرفة بأن أصحاب الولاية الكليَّة يتذكرون ما كان قد مرَّ عليهم في عالم الذَّر وأَسَسْتُ من العبادة وإستماع كلام الحق. وهؤلاء الكبار هم الخواص عن الكُمَّل، الذين من باب الإتصال بحقيقة أنفسهم التي هي كيفيَّة تعيُّنهم في علم الحق يشهدون مقام الواحديَّة ومرتبة [٦٨] تفاصيل الأسماء والصفات، ومظاهر الأسماء الإلهيَّة العلمية، ويعلمون ما في تقدير الإستعدادات في الحضرة العلميَّة.

---

(١) الفتوحات المكيَّة، إبن عربي، «الباب السابع والخمسون وثلاثماية في معرفة منزل البهائم» طبعة دار صادر، ج٣، ص٢٥٧.

نقل وتأييد:

وفي الروايات والمأثورات الولوية وعن الأولياء المحمَّديين عليهم السلام كان قد رفع الحجاب لكينونة أولئك العظام وتحقُّقِهم في عالم القدر الأول عن هذا السرّ المستتر أو السرّ المقنع بالسرّ تصريحاً وتلميحاً. وإن أَهل الإصطلاح والمطَّلعين على لغة هذا النوع من الروايات لهم حق القول في هذا القبيل من العويصات:

ثـمَّـةَ بيـن الـعـاشـق والـمـعـشـوق رمـز ماذا يـعـرف مـنـه مـن يـرعـى الـجِـمَـال

وقد نقل بكير بن أَعيُن (على ما في الكافي) عن الإمام الباقر عليه السلام:

إنَّ اللّه أَخذ ميثاق شيعتنا بالولاية وهم ذرٌّ يومَ[1] أَخذ الميثاق على الذّر والإقرار له بالربوبيَّة ولمحمدٍ بالنبوَّة[2] ومذكور في نفس هذا الباب:

كان أبو جعفر عليه السلام يقول: إنَّ الله أَخذَ ميثاق شيعتِنا بالولاية لنا وهم ذرٌّ يوم أخذ الميثاقَ على الذَّر بالإقرار له بالربوبيَّة... وهم أَظلَّةٌ، وخلقهم من الطِينةِ التي خُلِقَ منها آدم[3].

[٦٩] والمرادُ من «الطين» و«الطينة» في الروايات ليس الطين أو عنصر التراب، فإن «الطينة» بمعنى الأصل والمادة التي لها تناسب مع المخلوقات،

---

(١) المراد من «يوم» ليس اليوم الزماني كما هو واضح عند أهله، فإن الزمان له إطلاقات عديدة، وهو يتناسب في هذا الموضع ممع الآية الكريمة: ﴿وذكِّرهم بأيام الله﴾، والأسماء الحاكمة على الزمان وباطن الزمان هي نفس إسم: «الدّهر» و«الديهور» و«الديهار»، ووجود قبول التنزلات المتعدد والتي عُبِّر عنها بـ«الحركة الغيبيّة»، وتسمى هذه الحركة في قوس الصعود: «حركة الإنعطاف». وهي تبدأ من ميل البسائط إلى التركيب لجهة حصول المواليد الثلاثة، وتتدرَّج بالتدريج الزماني وتختم بالعالم الإنساني، وهي في الإنسان غير الحركة الجوهرية مع حركة العَرَض، والتي تعرض للإنسان بعنوان «التكليف» كما يقول الشارح المقدَّس، وتختم موجبة العروج في الكامل المكمَّل حتى الفناء في الله وفي المحمديِّين في «أو أَدنى».

(٢) أصول الكافي، طبع المرحوم الحاج السيد جواد مصطفوي، ج٢، ص٣١٨.

(٣) المصدر السابق، ص٣٢١.

وتتفاوت هذه الطينة أو الطين بحس المراحل والمراتب. وقد يعبِّر عنها أحياناً بـ«الهباء» أيضاً، بمعنى المادة الممكنة. والمراد من الخلق «التقدير». والمقصود من «الظل» الوجود الذريًّ التبعي، الذي لا يكون موجوداً بوجودٍ خاصٍ به، بل بالوجود التَّبعي في عالم القدر الأول، والذي يُعبَّر عنه أيضاً بـ: «القضاء في مرتبة العلم»، ويكون متحققاً. وقد وردت كلمة «ظل» و«أظلال» بكثرةٍ في الروايات المأثورة عن أَهل البيت صلى الله عليهم وسلَّم. وفي نفسِ هذا الباب يسألُ المفضَّلُ أبا عبدالله الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

كيف كنتم حيث كنتم في الأظلَّة؟ [قال عليه السلام]: كنا عند ربِّنا ليس عنده أَحدٌ غيرنا في ظِلَّةٍ خضراء نُسبِّحُه ونقدِّسه ونهلِّله ونمجِّده، وما من ملك مقرَّب ولا ذي روح[1].

ومن هنا فإنَّ العين الثابت للكُمَّل من العترة، وكذلك عين قدر حضرة ختم المقام، عندهما سمةُ السيادة على الأعيان والصور القدرية للأنبياء والأولياء والموجودات الأخرى، ويتقدمون في مقام التقدير العلمي على كافة ذراري الوجود، وهذا التقدم ليس تقدُّماً زمانياً، ولكنه تقدُّم المُطلق على المقيَّد. وبنفس هذه الملاحظة يقول الإمامُ عليه السلام: كنَّا عند ربِّنا ليس عندَه أَحدٌ غيرنا. ولم يقل: ليس فيها أَحدٌ غيرنا.

والتعبير بـ«الظلَّة الخضراء» و«الأظلة» في: كيف كنتم في الأظلَّة، هي مع ملاحظة ناحية أنه جرى التعبير بـ«النور» عن التحقق الخارجي لأولئكَ العظام، خصوصاً حضرة ختم المقام، فإنه من المسلَّم به أن تلك الحضرة هي الصادر الأول عن الحق. وقد جرى التعبير عن تلك الحقيقة المطلقة الباهرة بعبارات مختلفة في الآثار الخاصة والعامة بـ: أَوَّل ما خلق الله روحي، وأيضاً: أَوَّل ما خلق الله نوري. وفي حديث جابر رضي الله عنه بناءً على ما نُقل عن العامة والخاصة: أول ما خلق

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٧.

اللهُ نورُ نبيِّنا. والأحاديث عن طُرق الخاصَّة والعامَّة في الخلق «النوري» [٧٠] لحضرة ختم الولاية والنبوة والخواص من العترة لا تُعدُّ ولا تُحصى.

وأرباب الكلام والحديث وغير هذه الفرق الذين يفتقدون إدراك الفرق بين «النبوَّة التعريفيَّة» و«النبوَّة التشريعيَّة»، يسلكون طريقاً أعوجاً. ولا يعرفون أن روح النبوة وحقيقة الولاية مهيَّأة للإنباء والإخبار عن الذات والصفات، وليس عن الأحكام في عالم الخلق والمادة والشَّهادة، والنبي هو المُنبىء عن ذاته وصفاته وأفعاله تعالى. ومن هنا فإنَّ هذا المقام ثابتٌ للكُمَّل من المحمَّديين في مقام الوساطة في الفيض. وأرباب التحقيق يعتبرون النبوة مختصَّة بالنبي، أو يطلقونها على الشخص الذي ينزل عليه الوحيُ في نفس عالمِ الشهادة هذا، وانهم أيضاً وسطاء الملك المقرَّب، أو ظهور علامات من عالمَ المثال، كدوريِّ النحل أو سلسلة الجرس.

وفي حديث المفضَّل الذي سأل الإمام الصادق عليه السلام: كيف كنتم في الأظلَّة. المراد من «الأظلة» و«الظلَّة الخضراء» أن يكون تحقق أولئك العظام بالصور القدرية في حضرة «اللاهوت» ومرتبة الواحدية، ومقام ظهور الصور القدريَّة والأعيان الثابتة. أما القول: في ظلَّة خضراء، فوجه تسمية السَّاكنين في حضرةِ اللاهوت بـ: «في ظلَّة خضراء». أَو أَنَّ وجه إطلاق «أَظلة» على خضراء فهو أَنه تطلق «الخضرة» على الأسود المخلوط والممتزج بالبياض. ويُقال في لسان أرباب العرفان إنَّ الأسود نفسه هو علامة من علامات نور الذات. وتعريف هؤلاء الأكابر أو تعبيرهم عن نور الذات بالظلمة والسواد فهو من ناحية تماميَّة ظهور الذات، والتي تكون بلحاظ أن النور مع كل أبهر الذَّات عارٍ من قيد الإطلاق في منتهى الظهور من جهة شدَّةِ الإطلاق الذاتي وتماميَّته. وبلحاظ عدم قدرة صاحب الشهود وعجزه عن مشاهدة نور الذات، وعدم قدرةِ المقيَّد على شهود المطلق، فإنه جرى التعبير عن هذا النور بـ«السواد»، ولكنْ السواد الممدوح. وفي الحديث النبوي المشهور، صلى الله عليه وآله أن تلك الحضرة سئلت: هل رأيت ربَّكَ؟ فأجاب: نورٌ أَنّى أَراه.. وقد قال أهل التحقيق من هذا اللحاظ: النور لا يُدرَك ويُدرَك به، والضياءُ يُدرك ويدرك به. وكل ما في مقام

الواحدية ومرتبة الأسماء والصِّفات الذي يتعيَّن بدون واسطة الذات، فإنه، حقيقة الوجود التي تنزلت من مقام الإطلاق الذاتي. والفرق بينها وبين الذات فرق إعتباري. والأثر من نور الذات في الضياء، والذي يكون تنزُّلاً خالصاً صرفاً، يكون باقياً. وتحصل الخضرة فيه من إمتزاجه مع النور المتعيِّن. [٧١] وتعبير حضرة الصادق بـ: كُنَّا، وسؤال السائل تلك الحضرة بعنوان: كُنتُم، هو من جهة أَنَّ الأولياء المحمَّديين ووارثي مقام تلك الحضرةِ وعلمها وأَحوالها متحدون في مقام: «لي مع الله»، ولهذا الإتحاد فقد جرى التعبير في هذا المقام بـ: لنا مع الله حالاتٌ ليس فيها مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيٌّ مُرسَل. وكان العارفُ المحقَّقُ سلطانُ سلاطين مملكةِ الذوق والشهود الشيخ محمود شبستري(رض) قد صرَّح بهذا المعنى حيث [قال]:

جاءَ النبيُّ كشمسٍ ولكنَّ القمرَ إِتَّحدَ في مقام «لي مع الله»

رواية ودراية:

ومن الروايات الأخرى عند العارفين بالمأثورات المولويَّة والمأنوسين بالأحاديث الواردة عن مقام قدس الأولياء المحمدي، وأَقطاب عالم الوجود، والكُمَّل من محرَمي الأسرار الإلهية المعدودة من الحِكَم البالغة. حديث مذكور في الكافي، تأليف شيخنا الأقدم، حضرة ثقة الإسلام وقدوة أرباب الحديث، وهو منقول عن إمامِنا وسيِّدنا ومقتدانا، ومفيض النور على مَواطنِ الجبروت، حضرة الإمام محمد الباقر أرواحنا فداه.

عن جابر بن يزيد قال عليه السلام: يا جابر إنَّ الله أَوَّلَ ما خلق خلقَ محمَّداً وعُترتَه الهُداة... فكانوا أَشباحَ نور بين يدي الله. قلتُ ما الأشباح؟ قال: ظلُّ النور أبدان نورانيَّة بلا أَرواح، وكان مؤيَّداً بروحٍ واحدة وهي روحُ القُدُس[١].

والمرادُ من الأشباح هو الأعيان الثابتة والصور القدريَّة التي تكون صورة

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٨.

الأسماءِ الإلهيَّة، ومن هنا فإنها توجد بالوجود التَّبعي في حضرة الإمكان والإرتسام واللاهوت ومقام الواحديَّة، وقد جرى التعبير عنها في الروايات بـ: «الأظلال» و«الأظلَّة». وقد عبَّر حضرةُ الباقر عن «الأشباح» بـ: ظل النور. [٧٢] والمرادُ من الأبدانِ أعيانُ تَبعِ القدر الواقعة في صقع اللاهوت. والتعبير بالأبدان النورانيَّة بلا أَرواح هو من لحاظ أن حقائق أَعيان الطينة هي بمنزلة المادة وقابلة للتعلق بالوجود الخاص، والتي توجد من ناحية «النَفَس الرحماني» والمشيئة السارية بالوجود الخاص. وبنفس هذه الجهة فقد جرى التعبير عن ذلك الوجود الخاص بـ: «الأرواح». ويجب التنبه إلى أَنَّ المراد من «الخَلْق» هو التقدير. ويكون [فعل] خَلَقَ بمعنى «قدَّر». والأعيان الثابتة لأولئك العظام لها سِمَةُ السيادة على أَعيان كافَّة ذراري الوجود. وتكون أنفسهم أنواراً واحدة تتحقق في موطن العهدِ والميثاق والنشأةِ الذرِّية بتحقق قدري. والمراد من الروح القدس الفيض الأقدس، والتجلِّي الأرفع، وهو أَعلى حقيقة الحقائق. والمقصود من نقل هذه الروايات هو أَنَّه جرى التصريح في كلام أَرباب الولاية والعصمة بعالم القدر عن عالم الميثاق والعهد وأَلستُ. والقدر الأول كان قد جرى التعبير عنه بالاظلال والأظلة.

وقد أوضح حضرة المؤلّف العظيم في «المصباح التاسع والأربعين» بطرقِ مطلبِ عالٍ، قال كلاماً يُسمع لأول مرَّة، وهو أَنَّ الإنباءَ والتعليم في كلِّ عالم يتناسب مع ذلكَ العالم. والإنباء والتعليم هما بحسبِ العوالم المختلفة، ويكمن في هذا الأصل الأصيل سرُّ مراتب الكلام الإلهي، ومذكور فيه معنى كلام الله.

والإنباءُ في الأعيان الثابتة والأسماء الإلهيَّة هو غير إنباء الحق تعالى وتعليمه للملائكة في عالم الجبروت، وكذلك فإن التكلُّمَ في عالم الشهادةِ مضاف، بمعنى أنَّ عالم المثال هو غير الإنباءِ والإخبار والتكلم في عالم الجبروت، فالتعلُّم في عالم المثال والتكلُّم في الدنيا وعالم الشهادة مع أنهما يكونان مختلفين، ولكنه يوجد بين التكلُّم في هذين العالمين تناسب أكثر حتى من الإنباء في عالم الجبروت. ومن هنا فإن ما ذُكر في هذا المصباح هو على سبيل الإشارة. فالشخص الذكي يعبرُ في

مراتب ودرجات الكلام الإلهي، ويفهم أن تكلُّم الحق وخطاب الوجود المطلق في عالم الأعيان القدريَّة، وأنباء غيب الحق في عالم الأحديَّة والواحدية، إنما هو عبارة عن إظهار الصفات والكمالات على الذات، نظير حديث النفس. فالأعيان تطلب الظهور الخارجي بلسان الإستعداد الذاتي والتكلُّم الثبوتي. ويسمع الحقُّ كلامهم بإسم «السميع» ويزيّن جميعَ قوافل الوجودِ [٧٣] بحلَّة الوجود والكينونة. وفي مرتبةٍ لا يكون الكلام أمراً زائداً على ذات المتكلم، ويعبَّر عن هذه المرتبة بـ: «الكلام الذاتي». وعن العوالم في الموطن والموارد والدرجات بمقال خلاَّق الوجود: **﴿وإنَّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقولَ له كن فيكون﴾**. ويقول قبلة الأولياء عليه السلام بعد ذكر هذه الآية المباركة: لا بصوتٍ يَقْرَع ولا بنداءٍ يُسمَع وإنَّما كلامُه فعلُه.

وكلام الحق هو أيضاً مثل جميع الصفات في مقام «غيب المغيب»، فليس له تعيُّن ولا لغة، وله ظهور على نحو رقيق في مقام «الأحديَّة». وفي «الواحديَّة» ولاهوت الأعيان يطلبون الظهورَ بالإستعداد الذاتي، ويجيبهم الحق بإسم «المتكلم»، وبعد ذلك فإنَّه يسمعُ نِداءَهم بإسم: «السَّميع». وقلنا إن أَوَّل كلمةٍ قرعَت أَسماع المُمكنات هي نفسُ كلمة: «كُنْ» الوجوديَّة.

تنبيه:

إن أحد صفات الحق وأسمائه الكليَّة، والتي هي من أُمهَّات الأسماء، الإسم الشريف: «القائل» و«المتكلم». وقد إبتعدَ أكثر أرباب المعرفةِ من المتكلِّمين والحكماء عن طريق الصواب في إدراك هذه الحقيقة التي هي من عويصات علم التوحيد وعلم الأسماء، وقالوا كلاماً مختلفاً. فقد إعتبرَ المعتزلةُ أَنَّ مَلاكَ تكلُّم الحقِّ هو قدرةُ الحقِّ على إيجاد الأصواتِ في الأجسام. وقد اعتبروا أن تكلُّم الشجرة بـ: إني أَنا الله، دليلٌ على مذهبهم. فإذا كان ملاك تكلم الحق هو ما يقوله المعتزلة، فيجب أن يكون كلُّ صوت صدى الحق.

وإسم «المتكلّم» هو من أُمَّهات الأسماء الإلهيَّة، وهو من الأسماء التي هي

أعلى السوادن والخَدم، وأعلى المراتب المختلفة. وهي من صفات الوجود العامَّة التي هي نفس العلم الذاتي في مقام الواحديَّة، الذي يكون مبدأ كل الكلمات الوجوديَّة[1]... قال [٧٤] صدر أعاظم العرفاء والحكماء رضي الله عنه في الموقف السَّابع مِن السِّفر الثالث: إِعلمْ، التكلُّم مصدرُ صفةٍ نفسيَّة مؤثِّرة لأنه مشتقٌّ من الكَلِم. قوله لأنَّه مشتق دليل على قوله: صفة... مؤثرة: قال في مفاتيح الغيب:

التكلُّم صفةٌ نفسيَّةٌ مؤثرة، معناه إنشاءُ الكلام[2]. وفائدته الإعلام والإظهار. ومن قال إن الكلام صفة المتكلّم أراد به المتكلِّمية. ومن قال إنَّه قائمٌ بالمتكلّم أراد به قيام الفعل بالفاعل، لا قيام العَرَض بالموضوع. ومن قال إن المتكلِّم أَوجدَ الكلام، أَراد من الكلامم في الشاهِدِ[3] ما يقوم بنفس المتكلّم؛ وهو الهواء الخارج من جوف المتكلِّم من حيث هو متكلِّم، لا ما هو مبائن له مباينةَ الكتاب للكاتب والنقش للنقَّاش. قال بعضِ العارفين: أوَّلُ كلمة شق[4] أسماع الممكنات[5] كلمة: «كن» وهي كلمة وجوديَّة، فما ظهر العالم إلاَّ بالكلام؛ بل العالمُ كلُّه أقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمان[6].

---

(١) وقد قال حضرة الأستاذ العلامة الطباطبائي(قده) في كتاب «نهاية الحكمة»: يرجع كلام الحق إلى القدرة. وند تخيَّل المترجم العالم أن المؤلِّف قد حلَّ بهذا التحقيق الرشيق للجميع مسألة قِدَم كلام الحق وحدوثه. ومفهوم القدرة إن كان له إرتباط مع مفهوم الكلام فإن المرحوم اعتبر المشيئة والإرادة أمراً إنتزاعياً من باب تغاير مفهومي «الإرادة» و«العلم بالنظام الأتم»، وقد نفى ذلك عن الحق. ففي «نهاية الحكمة» وبدليل أنَّ الإرادة في الإنسان هي من سنخ الضمير والحادث، فقد نفى الإرادة عن الحق، ولم يذهب إلى أنَّ الفاعل بلا إرادة هو فاعل موجب، والمتحدِّث لم يرَ أنه أخذ جميع تلك الآيات التي تعتبر صراحةً أنَّ خلقَ الممكنات مستندٌ لإرادة الحق: **﴿إنَّما قولنا لشيءٍ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾**. و: **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**.

(٢) وهي (صفة نفسيَّة) عين ذاته ومصدر لكل كلمة تكوينيَّة.

(٣) أحد معاني «شاهد» هو البيان في مجلس الكلام.

(٤) ورد في بعض العبارات قَرعَ.

(٥) المرادُ من الممكنات الأعيان الثابتة في الحضرةِ العلمية والإمكان. والكلمات من جهة مقاطع الحروف متكثِّرة، وهي في عين وجود واحد.

(٦) مفاتيح الغيب، الملا صدرا، المفتاح الأوَّل، الفاتحة الثالثة، «في الكلام وحقيقته».

وقد جرى التعبير عن النفس الرحماني بـ: «المشيئة السارية» و«الفيض المقدَّس» و«الظل الممدود» وغير هذا من الألقاب. وحقائق الممكنات هي مراتب تعيُّنات هذا الفيض السَّاري والوجودي. وقد عُبِّر عن الجواهر العقليَّة بـ: «الحروف العاليات». والجواهر الجسمانية هي المكبات الإسمية والفعليَّة التي تكون مظهر تجليات الحق الدائمة. وتكون الأعراض الملازمة للجواهر بمنزلة [٧٥] البناء، والأعراض المفارقة «إعراب» هذه الكلمات. واعلمْ أَنَّ حروف العاليات بإعتبار عبارة عن مفاتيح الغيب المستورة في غيب الوجود، والأسماء الإلهية تستدعي بألسنة الأسمائية الظهور والبروز لإظهار خواصها في الأعيان الثابتة والحقائق القدرية. والحق يسمع بسمعه أدعيةَ الأسماءِ والأعيان، ويجيبها بإسمه «القائل» و«المتكلّم»، وإنه سميع مجيب. واعلمْ أَنَّ الكلامع على ثلاثة أَقسام: فأَعلى الأقسام ما يكونُ عين الكلام مقصوداً أَوَّلياً بالذات، ولا يكون بعدَه مقصوداً أَسرف منه.

وأوسطها ما يكون لعين الكلام مقصودٌ آخرُ غيره، إلا أَنَّه يترتَّب عليه على وجهِ اللزوم، من غيرِ جواز الإنفكاك بحسب الواقع. وذلك كأمره عزَّ وجلَّ لملائكةِ السماوات والمدبِّرات العلوية والتحريكات والأشواق من جهةِ العباداتِ والنسكِ الإلهيَّة لغاياتِ أُخرويَّة، فلا جرم لا يعصون الله ما أَمَرَهُم، وهم بأَمرِهِ يفعلون. ومن المعلوم والواضح أَنَّ الكلام والأمرَ الإلهيين عندهما قرار في دائرة التكوين. وهذا الأمر والطلب ـ وإن شئتَ قلتَ الإرادة الإلهيَّة ـ ومن بعد المرور في عوالم الجبروت والمثال والسماوات العُلى، والتي يُطلق عليها أيضاً: الأمر التكويني، فإنه لا يقبل التخلُّف عن المراد. وبعد النزول إلى عالم التكوين ودار التكاليف فإنه ينقسم إلى الأمر والطلب التكويني، والأمر والطلب التشريعي. ويتَّضح ظهور التخلف في الأمر التشريعي. وتُعيَّن القوة العاصمة عن الخطأ والنفوس غير المتخلِّفة بأخلاق الأنبياء والأولياء عليهم السلام المكلَّفينَ بين مطيع وعاصٍ، والفرقُ بين الأمر والطلب التكويني والأمر والطلب التشريعي وكل من يتميز عن الآخرين، وكل من له حكم خاص.

وأَدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر، ولكن قد يتخلَّف عنه، وقد لا

يتخلَّف. وفيما لا يتخلَّف أيضاً إمكان التخلُّف، وتعصي إن لم يكن هناك عاصم من الخطأ والعصيان، وهذا كأوامر الله وخطاباته للمكلَّفين. والأوامر التشريعيَّة هي المرادُ من هذا الكلام.

وحقيقة الوحي هي من أَنواع الكلام الإلهي. وأعلى الدرجات والأقسام هي: **﴿وما كان لبشرٍ أَن يكلِّمَه الله إلا وحياً أَو من وراءِ حجاب أَو يُرسل رسولاً﴾**.

وحقيقة الوحي من غيب الوجود، وهي على ثلاثة أقسام، والمرتبة الأعلى هي من ناحية وصول المخاطب إلى مقام [٧٦] الوحدة، فإنَّ تحقُّقَ هذا المقام هو من ناحية خرقِ الحُجُب النوريَّة وسُبُحاتِ وجهِ الحق، والإستماع إلى كلام الحقِّ بدون واسطة. وبعد الفناء في الوَحدَةِ والتحقُّق بالوجود الحقَّاني في مقام البقاء بعد الفناءين والصحو الثاني، يُوحى إليه من دون حجاب أَو واسطة.

وفي [الآية] الكريمة: **﴿ثُمَّ دَنَى فتدلَّى فكانَ قَابَ قوسين أَو أَدنى﴾** وفي الآية المباركة: **﴿إنَّا أَنزلناه في ليلةِ القدر﴾** جرى بيان هذه الحقيقة لأبناءِ التحقيق وأهل الحق تصريحاً، ولأذكياء صومعةِ الملكوت تلويحاً. وتنزل في أَزلِ الآزال جميعُ الحقائقِ الخاصَّة بخاتم الأنبياء والأولياء عليهم السلام وأَحكام النبوَّة التشريعية أيضاً دفعةً [واحدةً] على كتاب إستعدادِ تلكَ الحضرة. وبعد عروج ذلك الوجود الحقاني الجامع لكافة درجات المُلك والملكوت وجميع فعلياتِ الجبروت في مقام القرب التام، وولوج حضرته في الواحديَّة ومظهريَّة جميع الأسماء الإلهيَّة في حضرة الواحديَّة، واللاهوت، والأسماءه الجمعيَّة المتسجنَّة في الأحدِيَّة. أو بتعبير آخر: بعد البلوغ إلى مقام القلب البالغ إلى المقامات الروحيَّة والسريَّة، فإنه يظهر في المقامات والمراتب القريبة من تلكَ الحقائق والأحكام على سبيل التدريج في عالم الشَّهادة. ولذا فقد وقف أرباب التحقيق عند هذا السِّر، وهو حقيقة كلام الحق الذي نزل في وصف «جمع الجمع» بالوجود القرآني في «ليلة القدر» و«البنية المحمَّديَّة» و«الحقيقة المحمَّديَّة». ومن الظهور التفصيلي ما كان قد نزل على قلب حضرة خاتم المرتبة، وقد جرى التعبير عنه بـ: «الفرقان»، وقد أُطلق [إسم] «القرآن» و«الفرقان»

فقط على ذلك الكتاب الجمعي الذي: **﴿لا يغادرُ صغيرةً ولا كبيرةً إلا أحصاها﴾**.
أَما كُتبُ سائر الأنبياء وأَصحاب الكُتب فهي «الفرقان»، إذا إنَّ منشأَ نزولها هو مقام فرق الكلام الذاتي: ومن هذه الجهة فإنَّ حظَّ حضرةِ خاتم المرتبة في بطون الكلام الإلهي هو البطن السَّابع، ومن المقامات مقام: «أَو أَدنى»، ومن الدرجات درجة الأكمليَّة والتمحُّض والتشكيك. فما ظنُّكَ بدرجاتِ الأكمليَّةِ التي وراءَ الكلام! وكذلك مظهرية كافة الأسماء الإلهية فروعاً وأُصولاً، والمختصَّة بتلك الحضرة والخواص من ورثته، العترة الطاهرة عليهم السلام، الذين تكون لهم حصة من ذلك على سبيل الوراثة وحسن المطاوَعة والتبعيَّة.

وتنزل أَو تظهر حقيقة الوحي على غيب الوجود الجمعي حضرة ختم المرتبة. وكانت تلك الحضرة قد أَخبرت بأَنَّه في ذلك المقام: أَلهمني الله محامِدَ كنتُ أَحْمَدُهُ بها، ولا يحضرني الآن شرحها. وكانت تلك الحضرة تشاهد في مقام العروج ملائكة عوالم المثال [٧٧] بدرجاتها، وملائكةَ الجبروت بصفوفها، كان عليه السلام يسمعُ صريف أَقلامهم.

وبعد العبور من المنازل النوريَّة، وبلوغ مقام «قاب قوسين أَو أَدنى» واستيفاء درجات الأكميلة. ثم مع نزلةٍ يسيرةٍ لقبول الحقائق النَّازلة من الوجود، وشهود ما يكون مهيَّأً على كتاب استعداده في الأزل دون التَّجافي عن مقام غيب المغيب، وشهود الكينونةِ التفصيلي ومقام جمعِ الجمع قرآنهم، والنزول إلى ساحة الملكوت، والورود إلى المنزل الدنيوي. فإنه يشاهد وجوده في صحيفةِ الوجود، ومراتب الوحي ودرجاته. وبعبارة أوضح فإن حقيقة الوحي بعد المرور بمقامات الجمع الأحدي الأحمدي تنطبع على فص النفس الشريفة لتلك الحضرة، وتتمثل صورة الجبروت على حسِّه الباطني، وكذلك تنكشف صورة حقيقة الحقائق تلك عنه على الحس الظاهر. وفي هذا المقام فإنَّ المَلَك حامل الوحي الذي يستمد من باطنه ومقام غيبه يظهر بالصورة المحسوسة. ويرى بالصورة المحسوسة ذلك المَلَك الذي كان هيكل وجوده مشهود تلك الحضرة. ويلقي ذلك المَلَك الحقائقَ الغيبيَّةِ على

تلك الحضرةِ نازلاً في مرتبة الحس أو متمثلاً بالصورة المحسوسة المتناسبة مع الشهود الحسي، دون التجافي عن مقام جبروته. ويسمعُ ذلك الجنابُ كلام المَلَكِ بمشيئة الحق، أو يشاهد بصورة القدر في اللوحِ أن حامله هو مَلَك الوحي.

وبتقرير أَشمل فإن سرّ التوحيد يظهرُ في جميع مراتب وجود ختم النبوَّة. ويرتفعُ الحجابُ عن عين قلبه وحسه. والنفس النبويَّة في مقام الخلق، أي بعد التنزُّل من المقامات الحاصلة بعد الولوج في الواحديَّة والأحديَّة، تتلقى من الجهة العقلانيَّة والروح العقليَّة المعارفَ من المَلَك المُقرَّب حامل الوحي. وترى كلام الحق وتسمع بالبصر والسَّمْع العقليين، ومن هنا فإنَّ هذه النفس الشريفة تكون جامعةً لجميع الحضرات ـ من حضرة الأحدِيَّةِ والواحديَّة، وحضرة الجبروت، وعالم المِثال، والتي هي المنزل الثالث من منازل غيب الوجود وعالم الحِسِّ الذي يُسمَّى حضرة الشهود ـ ويرى ملك الوحي المتمثل بالصورة المحسوسة بعدما كان معقولاً وعقلاً، وغبَّ ما كان متمثلاً ومتنزلاً في عالم المثال والحس. ثمَّ ينحدرُ إلى حسّه الظاهر ويسمع أَصواتاً منظومةً وحروفاً مسموعة. والأشخاص الذين يكون أُفق ولايتهم قريباً من الروح الكليَّة والقلب البالغ مقام الروح والسر وعندهم إتحاد معنوي [٧٨] مع خاتم الأنبياء، فإنهم كثيراً ما يشاهدون المَلَكَ النازلَ على ذلك الجناب، ويستمعون إلى كلامِ الحق. ومن بين حضرةِ ختم المرتبة فإنَّ حضرةَ آدم الأولياءِ لا يستشمُّ رائحة الوحي قبل نزولِ المَلَك، ولذا فإنه باتفاق أرباب الحقيقة وأَهل الحق من العرفاء (قده) كان أَقرب الناس إلى رسول الله، قال ﷺ لأقرب الخلائق إليه: يا عليّ أَنت ترى ما أَراه وأَسمع ما تسمع إلا أَنَّك لستَ بنبِيّ.

تتميم

ومن هنا فإنَّ مراتب الكلام الإلهي وأَنواعه، والإطِّلاع على المغيبات هي من شؤون الإسم الجامع «المتكلّم». وقد غفل الباحثون في علم الكلام وأكثر أرباب الحكمة النظريَّة عن هذا المعنى، أو أَنَّهم لم يؤدُّوا بشكلٍ صحيح حقَّ هذا المطلب الرفيع والذي هو من أُمَّهات المسائل المذكورةِ في كُتب أَرباب العرفان. وفي تاريخ

الحكمة نادراً ما خرج الفيلسوف المتألّة عن عهدة كلام الحق وخاض على نحوٍ ملائم من هذا البحث المهم، والذي هو نفس بحث المعرفة ونزول الكتب السماوية والمحادثة بين الملائكة وتكلُّم سالكي درجات الجنان ودركات النيران. ولا بدَّ في شرح بعض المهمّات في هذه المقدمة[1]: ومن المتأخرين فقد توجَّه إلى هذا

---

(١) والبحث عن الكلام [عن الكلام الذاتي الذي هو عين الذات حتى آخر درجةِ الكلامِ في عالم الشهادة، والذي هو في الإنسان بصورة الألفاظ الحاكية عن المعاني، وفي الموجودات والصور النوعيّة الأسمائية للكلام والنطق الخاص تكون كل صورة وطبيعة مناسبة مع نفس هذا الشيء، ومن جملتها منطق الطيور، وكذلك نفس الحقائق الوجودية في عالم الشهادة (ظهر الكلام والوجود والحد والمطلع والبطون السبع) وهي نفسها مراتب الكلام، ومرتبتها الرفيعة ليست أمراً زائداً على المتكلم] يعتبر من علوم القرآن، وهي جزء ممن دروس مستقلة في جامعات علوم القرآن. أمّا ما يعود من ذلك إلى التلاميذ فهو بضع صفحات من «إتقان» السيوطي! وكذلك درس الفلسفة والعرفان فهو ما يوجب اليأس وحَسب. وثمرة تحصيل الطلاب المستعدين في حوزات التعليم القديمة تظهر بالدرس فقط، ففي نفس الوقت كانوا يفكرون بمشكلات الحياة المبتلين بها. فبشهرية ٥ ـ ٦ تومان (كانت أجرة الغرفة الواحدة ٢ تومان)، وفي خلال أربع سنوات تقريباً كانوا يقرأون ثلاثة مجلدات من الأسفار، وقسماً كبير من العرفان (شرح الفصوص، وأشعة اللمعات للجامي)، وكانت ملحقة بالدرس خارج الفقه والأصول. مما يعني أن مجموع درس الفلسفة في الحوزة وفي أقل مقدار يساوي دروس فترة الليسانس وما فوق الليسانس والدكتوراه في جامعات اليوم. وكان برنامج درس الفلسفة في هذه الجامعات ١٠٠ صفحة من الأسفار بالطبعة الجديدة والتي تعادل٥٠ صفحة منها حاشية الحكيم السبزواري! وتلك إلى ٥٠ صفحة إذا أراد الله! كانت هي محصول تحصيل الطالب فقط ـ وكان يجب على الطلاب الذين كان البعض منهم في شيراز والبعض الآخر في خراسان، والبعض في سيستان، أن يحضروا إلى طهران ليومين في الأسبوع. وكانوا يحضرون إلى الدرس مكرهين بجسم متعب وروح خامدة. وكان التحصيل في الحوزة من النوع الذي فيه اشخاص ذوو أرجلٍ ذات ورم يتسابقون في الميادين.

ففي جميع أماكن الدنيا إنَّ كل من يسعى لطلب العلم يجب أن يكون عنده مدرك وشهادة أساسية ويخرج ناجحاً من إمتحانٍ دقيق وخوضٍ تجربة فلسفية وعرفانية صعبة ليعطى حق تدريس الفلسفة... إلا مملكتنا التي أبطلت الضوابط والروابط ومحتها. فواهِ لحال الأمة التي تقطع الحفاظ بالروابط عن الضوابط! ومن المعلوم أن زوال الحكومات وتجزئة الممالك هو بسبب نفس هذه السُّنَّة السيئة الموروثة عن العثمانيين، ونظام حكومة بني أميّة. وتقول جماعة إن تاريخ الفلسفة قد أتمَّ سيره! ويُسرُّ الجاهلون المغرورون بهذا الكلام، ولا يعلمون أنَّ هؤلاء يعتبرون الدين تاريخاً أيضاً، ويقولون بأن عصرنا هو عصر إتمام تاريخ الأديان! والبعض يعتقدون بأننا قد استُثمِرنا في الفلسفة! ومرادهم هو استعمار اليونان! وعندهم إتفاقاً نفس هذه العقيدة في الدين أيضاً. أنا لا أعلم لماذا حضرتنا هامدين إلى هذا المقدار! حيث إبتُلينا من زمن أبينا آدم وأمّنا حواء دائماً بسيطرة الإستعمار ونحن المتأخرون وعلينا [تقع المسؤولية] ونوجه لهم شتائم واشياء=

المطلب الرفيع في كتبه شيخنا وقائدنا وسيِّدنا في المعارف الربوبيَّة، قدوة أرباب الحق [٧٩] والحقيقة صدر الحكماء وشيخ العرفاء، آية الله العظمى المولى صدر الدين الشيرازي رضي الله عنه. فقد تلقى حضرةُ ختم المرتبة عليه وعلى آله السلام حقيقةَ الوحي في أوائل النبوّة، وظهور آثار الوحي في تلك الحضرة لأنه يتلقى حقيقة الوحي من ناحية الإتصال بعالم المثال المُطلق. وقد جرى التعبير عن هذا النوع من الكشف بـ«الكشف الصوري» الذي يحصل في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس، ويكون ذلك إما عن طريق المشاهدة[1] كمشاهدة حضرة ختم المرتبة عليه وعلى عترته السلام، ومقامات الأنبياء في مراتب العوالم المثالية ودرجاتها، وأرض الحقيقة، ورؤية آدم ونوح وموسى وعيسى وإبراهيم عليهم السلام في عالم المثال. ويخبر عن هذا السر: يا علي قصركَ على جنب قصري. فإنَّ صورةَ عالم الدنيا والشهادة وحقيقتهما متمثلةٌ في عالم المثال، وكذلك الصور من مراتب حقائق الجبروت، وكذلك مظهر أعيان القدر ـ على النحو الذي كان قد أَشار إليه الرَّاسخون في المعارف الإلهيَّة ـ ولها تحقق في عالم المثال (ومن الجملة العرض الجسماني البرزخي الذي هو الظهور الأول والتجلي بصورة أعظم الأجسام) حيث يقول: إنَّ في العرش تمثالَ جميع ما خلقَ الله. [٨٠] و[هناك] نوع آخر من شهود حضرة محمد المصطفى عليه وعلى أولاده السلام، وهو بعنوان الوحي عن طريق الحواس، ولكن الحواس المتبدِّلة بالحواس الأخروية كتبديل البصر مثلاً بالبصيرة، ومن جملتها سماعُ تلكَ الحضرة الوحيَ النازل عليها كلاماً منظوماً، أو مثل صلصة

= غير لائقة.. المرحوم الاستاذ المطهري كان قد قرر هدف الطعن وحملات طالبي المعارك.. والآن فإن الفئات الثلاث من الأبالسة الكبار وأساطين الثقافة في الأمة قد جعلونا هدفاً لأوهامهم وكذلك فإنهم يكتبون كلَّ ما هو ثمرةُ فكر الإستعمار، ومطلوب الاستعمار هو المفكر الذي يكون عبداً لهم. وهؤلاء ومن أجل البقاء مصونين يعتبرون أنفسهم بأنهم من المقتدين بخط الإمام. وهذه المعركة الكبيرة موجودة في جميع الأماكن الحساسة من الدولة وحضرتهم لا يضربون بيد الرد على صدر أحد! فضعف الإدارة وتبعاتها هو الخطر المحكم. وما ذُكر في هذه الورقة هو مجموعة من الوقائع التي عرضتها على سبيل الشكوى في خدمة الإمام.

(١) قول القونوي في النصوص.

الجرس ودويّ النحل. فإنّه عليه السلام كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه. أو على سبيل الإستنشاق، وهو التنسُّم بالنفحات الإلهيَّة، والتنشق لفوحات الربوبيَّة[١] وقد ورد في الحديث المنقول عن تلك الحضرة، إنَّ لربّكم في أَيَّام دهركم نفحاتٍ أَلا فتعرَّضوا لها[٢]. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني لأجدُ نَفَسَ الرَّحمن من قِبَلِ اليمن.

أمّا تلقي الوحي عن طريق اللمس من جهة الإتصال بين النورين أو من جهة الإتصال بين الجسدين المثاليين فقد قال رسول الله عليه وعلى آله السلام: رأيتُ ربّي في أَحسن صورة، وقال: فما يختصمُ الملأُ الأعلى يا محمَّد[٣]؟ قلت أَنت أَعلمُ ربِّي مرتين. فقال صلوات الله عليه: فوضع الله كفَّه بين كتفي[٤] فوجدت بردها بين ثديي[٥] فعلمتُ ما في السماوات وما في الأرض. ثم تلا هذه الآية: ﴿**وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السَّماوات والأرض وليكون من الموقنين**﴾. وتلقي الوحي عن طريق الذوق هو من المسلَّم أيضاً.

ومما ذكر تصير مطالب المصابيح: الواحد والخمسين والثاني والخمسين واضحةً ومعلومة. وقد قال المصنِّف البارعُ في الحكمة اليمانيَّة قدَّس الله سرَّه في المصباح الخامس والخمسين: [٨١] قال كمال الدين عبد الرزاق الكاشي في مقدِّمات

---

(١) وقد ورد في الفتوحات المكيَّة ـ على ما يأتي في البال: كان رسول الله إذا نزل عليه الوحي كصلصلةِ الجرس يجد منه مشقة عظيمة ويورثه سكوناً وغشية.

(٢) صدر الدين القونوي في رسالة بلا نظير، وقد عنى الحديث المذكور طبقاً للقواعد العرشية.

(٣) «التخاصم» في الأسماء الإلهيَّة غير التخاصم في الملأ الأعلى يعني أن المظاهر الأسمائية تكون في نفس المرحلة التي تكون فيها الأسماء الإلهيَّة عبارة عن الأسماء الجمالية والجلالية، ومظهر هذه الأسماء يكون لها نفسُ هذا الحكم أيضاً: قسم مظهر الجمال والأمر التشبيهي، وقسم مظهر الجلال والأمر التنزيهي وأما الإنسان المحمدي الكامل ووارثو تلك الحضرة فهم الجامعون بين الجلال والجمال وأحكام هذين القبيلين من الأسماء.

(٤) لعل ـ بل من المؤكد ـ ان [عبارة]: «وضع الكف بين الكتفين» هي إشارة إلى ذلك الأصل المهم وهو أن القيام بالأمرين المذكورين محقق. ويكون منشأ لتحصُّل التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه.

(٥) ومذكور في بعض المنقولات: فوجدت بَرْدَ أَنامِله بين كتفي، فإن لم تفهم ما ذُكر فأشكُ من حظك السيىء فإنَّ المُحبَّ ليس عنده طريق جور ورسم ظُلم.

شرحه على قصيدة إبن الفارض ما هذا لفظُه: «النبوةُ بمعنى الإنباء، والنبي هو المنبىء عن ذاتِ الله وصفاته وأَسمائه وأَحكامه ومراداته». والملا عبد الرزاق ليس شارح القصيدة التائية الفارضيَّة، فهو من مريدي وتربية العارف المدعو ملا عبد الصمد نطنزي الذي كان قد شرح التائيَّة، وقد تعهد في أول شرحه أن لا يرجع في عملية شرح التائية إلى أيِّ شرح. وللحقير [كاتب هذه السطور] رأي في ذلك، فإذا رجعنا إلى شرحِ الشارحِ الأول للتائية سعيد الدين سعيد فرغاني فإن شرحه أَغزر على أَيِّ حال، فتمامُ هويَّة حضرة خاتم المقام ليست هي الروح الأعظم والنور الأول والعقل الأوَّل. وقد قيل من باب المبايعة مع القطب: أَوَّلُ ما بايعه العقلُ الأوَّل. إذ أَنَّ العينَ الثابت حضرة الختم عنده درجاتُ سمةِ السِّيادَة على عين العقل الأول. ومظهر جميع الأسماء الإلهيَّة يكون من الأسماء التنزيهيَّة والتشبيهيَّة، ولا مكان للعقل الأول في مقام «قاب قوسين» وكذلك في مقام «أَو أَدنى». والأهمُّ من الجميع هو العقل والروحُ الأعظمان اللذان لا يتَّصِفان بالوجود الحقاني، ومن الواضح سيرُ تلك الحقيقة الكليَّة المحمَّدية سلام الله عليه في قوس الصعود بعد الفناء في الله والبقاء به في كليَّة الأسماء، فيتحقَّق في خواص كل الأسماءِ الإلهيَّة. وقد وصلت مع الجمع بين مظهريَّة الأسماء الظَّاهريَّة والباطنيَّة في مقام الجمعيَّة بين الأسماء ومقام الإطلاق من القيود المذكورة، ومن باب الإتحاد بين الظاهر والمظهر يكون المعنى الحقيقي لإسمه الأعظم. ونعمَ ما قيل: الحمدُ للّه الذي نوَّر وجهَ حبيبه بتجليات الجمال، فتلألأ منه نوراً، وأَبصَرَ فيه غاياتِ الكمال، «ففرح» الله به «سروراً» فصدَّره على يده وصافاه، وآدمُ لم يكن شيئاً مذكوراً، ولا القلم كاتباً[1]، ولا [٨٢] اللوح مسطوراً، فهوﷺ مخزن كنز الوجود ومفتاحُ خزائن الجود وقبلةُ الواجد والموجود، وصاحب لواءِ الحمدِ والمقام المحمود[2].

ومن لسانه قال صفوةُ أَرباب الكمال:

بحرُ الظهور وبحرُ البطون يسيران معاً   فيَّ فانظرْ إنني مجمُع البحرين الأكبر

---

(١) وفي نسخة: بدل: كائناً.

(٢) بداية اللمعات.

وحامل «لواء الحمد» وصاحبُ «المقام المحمود» يعني مقام «أو أدنى» هو الذي يقول: في مقام العروج وصلتُ إلى مرتبة حيث ليس لأحد خبر ولا لعينٍ أثر، فاستأذَنَ عليَّ ربي فيؤذِنُ بي فيلهمني محامدَ أَحْمَدُه بها، ولا يحضرني الآن شرحها، وبإذنه أحمدُه بتلك المحامد.

يضيءُ العالمَ كلُّه من ضيائي   إنْ أَخلعْ عني سترَ صفاتي

العقل الأول هو أول إنجلاءِ الولاية، وكذلك النبوة التعريفيَّة، وهو في عالم الجبروت. وهذا العقل الذي هو واسطة ظهور الخيرات والبركات يكون حسنة من حسنات الحقيقةِ المحمَّدية، إذْ أن الولوج في مقام واحدية الواحديَّة التي يكون انتهاء سيرة سلطان ممالك الوجود، ولها اختصاص به. وتكون عينه الثابتة مقدمة على أَعيان جميع الموجودات، وجنة الأفعال مع جميع درجاتها ليس عندها إتّساع لوجوده، ولذا كان مع الحق حيثما دار. أَو يدور معه حيثما دار، كسيِّد الوجود وخلاَّق الملكِ والملكوت. ولذا فإن جنَّة المحمَّديين هي جنَّة الصفات والذات. والحديث النبوي المسلَّم به الذي يقول: علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار. والمراد من «الحق» سلطان الوجود وخلاَّق الوجود. ولا يريد القاصرون أَن يفهموا أَنَّ معنى الحديث الواقعي وارد في شأن خاتم الأولياء، وأي شيء أَعلى من علي؟

وممَّا حررناه إِتَّضحَ سرّ ما أَورده الإمام المصنّف رفع الله درجته على مقالة الشيخ العارف المحقق عز الدين محمود كاشاني. ومن هنا فإن العارفَ الكاشاني هو من أَجلَّةِ أَرباب الحق واليقين. وحضرة الإمام (قده) يحل إحتراماً خاصاً لذلك العارف [٨٣] الشهير، وقد أَوضح بتوجيه كلام ذلك العارف الكبير بمعانٍ يعجز أَكثر الخواص عن إِدراكها، حتى إن يصل إلى أَرباب العلوم الآلية، فقد كان يُفهِمُ بلسان خاصٍ في جُمَلٍ قصيرة، فإن للحق إرتباطاً مع كلِّ موجودٍ أَيضاً، [وذلك] عن طريق «الوجه الخاص» و«القرب الوريدي» و«التولية». وقد عبَّر مولانا جلال الدين الرومي عن ذلك بجهة «سبب العشق»:

من أثرِ البناء إستفادتي   ومن أثر اللهيب سوفسطائيَّتي

لـقـد تـحـيَّـرتُ مـن أَثـر الـبـنـاء   واصـابـنـي الـدوار مـن أثـر الـلـهـيـب

وعن طريق الوجهِ الخاص والقرب الوريدي ينبىءُ الصادرُ الأولُ عن ذاته وصفاته وآثاره. وإن سأَلت الحقَّ فإنَّ الحقَّ هو المنبىء عن ذاته وصفاته وآثاره. وفي [الآية] الكريمة: ﴿ليس كمثلِه شيءٌ وهوَ السَّميعُ البصير﴾. والجزءُ الأوَّل دليلٌ على تنزيه الحق، والجزءُ الثاني دليلٌ على التشبيه، فإنَّ الحقَّ يسمعُ بسمَع كلِّ سميعٍ، ويُبصر ببَصَرِ كلِّ بصير. وفي المحمَّديين التنزيهُ في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه. وبلغةٍ أُخرى فإن جميعَ مبادىء الإدراكِ والعلل تكون في مراتب فاعليةِ الحق. وهذا الأمر مسلَّم عند أرباب العصمةِ، إنْ في الإنسان أو في جميع عللِ الآثارِ ومعاليلها المترتبة على العلل. والأسبابِ لها أيضاً نسبة مع الحق وكذلك بمبادىء هذه الآثار، وبلسان الجمع: ﴿قل كلٌّ من عندِ الله﴾. وكذلك فإنَّ معنى هذا الأصل مسلَّمٌ [به] عند أَرباب الدراية وصومعةِ أَقطاب بلاط الجبروت واللاهوت، وهو: لا جَبْرَ ولا تفويضَ بل أَمرٌ بين الأمرين. وما من جمع بين الجبر والتفويض، بل إضطرارٌ في عين الإختيار، وإختيار في عين الإضطرار: «في عين الإختيار لي» أو: «لا اختيار لي في الاختيار نفسه».

والمختار الحقيقي هو الحقُّ، الذي يكون تمام جهاتِ الفاعليَّة من جملةِ الغايةِ والغرض إِيجادِ ذاته، وتكون جميع الآثار متقوِّمةً بالحق. والتقوُّم بالحق والفقر والإحتياج إلى سلطان الوجود هو كيفية تحقق الأشياء: كلُّ سميعٍ يسمع بسمعه، وكلُّ بصيرٍ يُبصر ببصره، لأنَّ كلَّ سميع مظهر لإسمِهِ «السميع»، وكلُّ بصير يُبصر بإسمه «البصير». ولا حولع ولا قوَّةَ إلا بالله العليّ العظيم. وكا قلنا فإنَّ صفة المشيئةِ هي عينُ ذاته. ولكن الصفات الكليَّة الإلهيَّة هي من الحقائق الإرساليَّة، ولها سَرَيانٌ في جميع الأشياء في مقام التنزُّل، ولكن دونَ التجافي عن مقامِ الغيب والإطلاق الحقيقي. ويجري هذا الحكم في العلم أَيضاً، حيث يقول:

[٨٤] أَللَّهُمَّ إِنِّي أَسأَلكَ بعلمكَ بِأنفذِه وكُلُّ علمكَ نافذ، وأَللَّهُمَّ إِني أَسأَلُكَ بمشيئتِك بأَمضاهَا، وكلُّ مشيئتك ماضية.

وقد وفّى المؤلف العظيم عظَّم الله قدره حقَّ المطلب في شرح دعاءِ السَّحَر ببيانٍ باقةٍ من أَسرارِ هذا الدُّعاء، فإن الداعي بهذه الألفاظ المباركة والمُتلفِّظ بها، هو لسانُ الحق، ولكن: «ليس بالمستطاع أَن يرى خامة النقَّاش من طلسَم النقش».

قال المؤلف العظيم عظَّمَ اللهُ قدره في النشآت العقليَّة والمثاليَّة:

المشكواة الثانيةُ فيما يلقى إليكَ من بعض أَسرارِ الخلافة والولايةُ والنبوَّةِ في النَّشأَةِ العينيَّة وعالمي الأمر والخلقِ رمزاً من وراء الحجاب بلسان أَهل القلوب.

إلى أن ساقَ الكلامُ بقوله: وفيها أَنوارٌ إِلهيَّةٌ تبزغ من مصابيح غيبيَّة.

وقد أَشار في «النور الأول» إلى ما كان قد بيَّن في أثناء «المشكواة الأولى» ببيان بالغ وبعيد عن التفصيل المُمِل والمنزَّه عن الإيجاز الذي لا يفي بالبيان المقصود. ومما ذُكر هناك أَن الإسمَ الأعظم جامع جميع الأسماءِ الكليَّةِ والجزئيَّة يتحقق في مقام «الأحديَّة» بالوجود الجمعي مع تعيُّنات الأسماء دون تمييزِ إسم عن آخر. وقد إعتبر الحكماءُ هذا المقام «تمام هويَّة الواجب» و«شهود الحقائق بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي». وقد عبَّر العرفاءُ عن هذا المقام، وعن شهود الحق الحقائق المستجنَّة في هذا المقام بـ«رؤية المفصَّل مجملاً. وقد عبَّروا عن ظهور الحقائق في مرتبة «الواحديَّة» والعلم بتلك الحقائق بـ: «رؤية المُجمَل مُفَصَّلاً».

وقد مرَّ أَن الكثرةَ هي في مقام التحليل العقلي، وأَنَّ الوجود باقٍ بالوحدةِ والإطلاق نفسه. وقد أَشار المصنِّفُ المدقّق إلى أَنَّ الإسمع الأعظمَ يعني إسم «الله». وهو عبارةٌ عن أَحدية جميع الأسماء الأعمّ من الجمالية والجلالية والأسماء اللطيفة والقهريَّة. والفرق مع الإسم الجامع أَنَّ «أئمةَ الأسماء» قد أطلقت أيضاً عليه مع غيب الوجود الذي تتحقَّق فيه الأسماء بالوجود الجمعي. والفرق بينها وبين الذات، يكون بالكمون والظهور، والإستبطان والبروز[1]. [٨٥]

---

(١) الإسمُ الأعظم والأسماء الأُخرى ليس لها تحققٌ إسمي في غيب الوجود على نحو جمع الجمع. إذ أَنَّ هذه الأسماءَ تتحقَّقُ في «الأحديَّة» و«التعيُّن الأوَّل» بوجود واحدٍ متحقِّق. ولكن، حيث أن هذا المقام مبرَّأ عن=

وكان المؤلف المحقق قد تذكَّر في خاتمةِ واحدٍ من المباحثِ المهمَّة نكتةً دقيقة، وهي أَن حقيقة الحقِّ بهويَّته الغيبيَّة مع كلِّ شيء. وحقيقةُ الحقائقِ تلك مع قيدِ السَّرَيان والظهور في الحقائق الإمكانيَّة، والتنزُّل في مظاهر الغيبِ والشهود، فإنَّها غيبٌ محض ومجهولٌ مُطلق. وفي [الآية] الكريمة المباركة: **﴿هو الذي في السَّماءِ إلهٌ وفي الأرضِ إله﴾**. و«هو» إشارة إلى مقام «الغيب المطلق»، وهو نفس الغيب المطلق المتصف بـ«الإلوهيَّة»، والحجُب الاسمائية والصفاتية هي مصحِّحُ قابليَّةِ القوابل، إذ أَن الذات بما هي ليست مظهراً للذات. وكل عين ثابت هو إمكان تعين الذات وصورة معلوميَّتها[١].

وقد إتفقت كلمة أرباب الكشف واليقين على أَنَّ الأثرَ لا يكون لوجودِ أصلاً من كونه وجوداً فقط، بل لا بدَّ من إنضمام آخرِ خفي له، ويكونُ هو المؤثِّر، أَو عليه يتوقف الأثر. ولما كان أَمرُ الكون محصوراً بين الوجود ومرتبة، تعذَّر إضافة الأثر إلى الوجود، فتعيَّنَ إضافته إلى المرتبة، فمرتبةُ الوجود المُطلق الإلوهيَّة، فإليها ونسبها المعبَّرِ عنها بالأسماء تستند الآثار. والحق بالتعيُّن الإلوهي ومقام التجلّي بـ؛ إسم الله يكون مؤثراً في الممكنات. وتضاف الخيراتُ والبركات وتتجلى عن طريق الأسماء في الأعيانِ المفتوحة[٢].

= التَّعيُّناتِ الإمكانيَّة، وهو «بشرط لا» بالنسبة إلى التعيُّنات الإمكانيَّة، فإن الأسماء وصور الأسماء، يعني الأعيان، تكون متحقِّقةً في مقام إستجنان العلم الإجمالي بوجود الذات. وفي مقام «غيب الغيوب» و«غيب المغيب» تكون الأسماءُ بنحو عدم تعيُّن، وتكون كل واحدة نفسها غيب المغيب والمطلق العاري عن قيد الإطلاق. ونلاحظ كلَّ صفةٍ وإسم إذا ما كان عارياً عن قيد الإطلاق بنحو الإطلاق فهو الغيب المحض، وتتحقق جميعُ التعيُّنات في ذلك المقام بالإستجنان الذاتي.

(١) وعن علي عليه السلام: وهو عالٍ في دنوّه ودانٍ في علوّه. إن حقيقة الحق لها في مقام الإرتباط مع الممكنات معيَّة القوميَّة مع كل شيء. وفي الواقع فإن الأشياء محدودة والحق غير متناهٍ، ولكن يجب أن لا تنسينا هذه [الناحية] الدقيقة ان تلك الهوية الإلهية المطلقة هي اغتناء الوجود بنفسه. ومن هذه الجهة فإن لها نسبةً واحدةً مع كل الأشياء. وهو أقربُ إلى الخلق من حبل الوريد. ويكون له وجود مضاف إلى الممكنات أيضاً، وهو مقوّم الكل من جهة هذه الإضافة.

(٢) من أراد تفصيل هذا البحث فعلية الرجوع إلى كتاب مفتاح الغيب.

وفي «النور» الثاني من «المشكوٰة» الثانية، وبعد تقرير أصل أَنَّ تأثير كلِّ مؤثِّر في تأثير قابل فهو من جهة إسم ذلك المؤثَّر وصفته الخاصة، حيث: ﴿**ولكلٍ وجهةٌ هو مولِّيها**﴾. وكل موجود يملك ذاتاً وأوصافاً وأعراضاً. وجواهر العالم مظهر ذات الحق، و[٨٦] والأعراض مظهرُ صفات الحق. وكلُّ جوهرٍ محفوفٌ بالأعراض. وقد قال: تحت ذلك سرٌّ لا طاقة لإظهاره، وبالحري أن نضعَه تحت أستاره.

ويعرضُ الحقيرُ [كاتب هذه السطور] مستفيضاً من هذا الأثر النفيس: من باب إتحاد الظاهرِ والمظهر، وظهور الهوية الإلهيَّة في كلِّ درَّةٍ وذرَّة، هو الفاعل المفيض على الأعيان. وكلُّ صورةٍ نوعيَّةٍ إسمٌ من أَسمائه، وهو من أَستار وجه الحق. ويظهرُ من هذا سرُّ التوحيد الوجودي الذي هو قرَّةُ عيونِ أَرباب الحق واليقين، لا المتكلمين والمتفقهين. وأن لا حجاب مسدول بينه ومظاهر، وهو المؤثر في الوجود عن طريق وجه الخاص ومن طريق الأسباب والعلل المعدَّة[1].

---

(١) ويمكن أن نحرِّر مقصودَ المصنف العظيم أَعلى الله ذكرَه بوجهٍ آخر توضيحاً للمُرام بهذه العبارات: إن حقيقة كل ممكنٍ هي عبارة عن كيفيَّة تعيُّنه في علم الحق، والمتعيِّن في العلم هو نفسُ الصُّوَر القدريَّة والأعيان الثابتة. وتكون الأعيانُ الثابتة غير مجعولة بلا مجعولية الأسماء الإلهيَّة، والأسماء غير مجعولة بلا مجعولية ذاته المقدّسة الأحديَّة. وتكون الأعيان الثابتة والأسماء الإلهيَّة من شؤون الحق باعتبار ظهور الذات للذات وشهود الأسماءِ والأعيان، وتكون الأسماء والأعيان متعيِّنة في اللاهوت ومقام الإلوهية وواحديَّة عين الحق. والكثرةُ في ذلك المقام أمرٌ عقلي، ويبقى الوجود بصرافته ـ والأسماء الإلهيَّة وصور هذه الأسماء مستقرة في مكين اللاهوت من جهةٍ أنها تكون كمال ذات الحق، وهي لا تتصف أبداً بالوجود الخارجي والتحقق الإمكاني، ولها الأثر والحكم فيما له الوجود والظهور العيني. وما يتحقق بالحق في متن الواقع هو حقيقة الحق وصور معلوميَّة ذات الحق التي تسمَّى الأعيان الثابتة.

المطلب الآخر هو أَن ما يتَّصف بالظهور يقبل التأثُّر من داخله، وما نسميه العلل والأسماء فإنه من جملة شروط ظهور الأشياء لا المؤثر ومبدأ التحقق، وما هو المتَّصفُ بالوجود يتغذى من باطن وجوده ويستمد من غيبه. وما هو المتحقِّق في الخارج فهو من جهة مرآة الأعيان الثابتة وأحكام الأسماء الإلهية. وما نسميُه «الإعداد» فإنه يصلُ من باطن الشيء إلى ظاهره. وملخَّصُ المرام أن الحق لا يقبل التأثير من الغير أبداً، وأن حقائقَ الممكنات والأعيان القدريَّة العلمية هي نفس شؤون الحق ولا تقبلُ التأثر من الغير. وقد ذُكرَ في الحكمة المتعالية أن الإنسان لا يتغذَّى إلا من قِبَلِ نفسه، والنفس تتغذَّى من جهة حقيقته، وحقيقتهُ ليست إلا صورة معلوميَّة الذات للذات. والوجودُ المضافُ ليس غير ظهور الحق، وظهورُ الشيء نفسُ الشيء، وباعتبار غير الشيء، وهو الظاهر والمظهر. والحقُّ متصفٌ بالإسم «الظاهر»، باعتبار أَنَّ=

[ورد] في المشكوٰة الثانية (النور السَّادس):

[٨٧] فهو مع تقدُّسه ظاهر في الأشياءِ كلِّها، ومع ظهورهِ مقدَّسٌ عنها جلَّها. فالعالم مجلسُ حضور الحق، والموجودات حضار مجلسه.

ويشاهد الحقُّ المطلقُ في غيب الذات جميعَ المراتبِ الوجوديَّة وهو في جميع ممكنات العالم. وتكون جميع الحقائق الخارجية في مراتبِ طولِ وعرضِ الوجود مشهودةً للحق بنفس ذواتها.

وأربابُ المكاشفةِ وخصوصاً البالغين مقام التمكين بعد التلوين والصحو بعد المحو، وبالأخص أَصحاب مقام الفناء عن الفنائين، والبالغين مقام الصحويين، يشاهدون الحقَّ في مراتب العرش ودرجاته. ويشهدون حضرته في مسندِ العزَّةِ المحيط بالأشياءِ والحقائق الممكنة حضَّار المجلس، بل يكون قد ظهر الشهود بعنوان نفس الحضور. ويراعون حقَّ الأدب بالنسبة إلى سلطان الوجود وملكِ الملوك.

وقد قال في «النور» الثامن: قال شيخنا العارفُ الكاملُ الشاه آبادي أَدامَ الله ظلَّهُ الظَّليل على رؤوسِ مريديه ومستفيديه: إنَّ مخالفةَ موسى... عن الخضر عليه السلام في المواردِ الثلاثةِ مع عهده بأن لا يسأل عنه، لحفظ ظهور الحق. فإنَّ المعاصي هتكُ مجلس الحق، والأنبياء عليهم السلام مأمورون بحفظِ الحضور.

إجتمع بعضُ أَربابِ الشهودِ بالخضر فقال عليه السلام: كنتُ أَعددتُ لموسى بن عمران أَلفَ مسأَلةٍ ممَّا جرى عليه من أَوَّلِ ما وُلِد إلى زمانِ إجتماعه، فلم يصبر على ثلاث مسائلَ منها[١].

= ذاته هي مظهرُ نفسِ ظهورِ الظاهر، وهو الظاهرُ من جهةِ ذاته، والمظهرُ من جهة شأنه. والشؤون الوجوديَّة هي تنزلات تلكَ الحقيقةِ المطلقة، بدون حصول التجافي في ذاته المقدَّسة. ونعمَ ما قيل: وهو عالٍ في دنوّه ودانٍ في علوّه.

(١) نقلاً عن شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، طبعة جامعة مشهد، ص٦٤٠.

وفي صحيح مسلم، قال رسول الله ﷺ: [٨٨] رَحِمَ الله مُوسى لوَدَدْتُ أَنَّه كان صَبَرَ حتى يقصَّ علينا من أَخبارهما. . . وقال صلَّى الله عليه وعترته: كانت الأولى مِنْ موسى نسياناً. . . حدَّثنا أُبيُّ بنُ كعب قال: سمعتُ عن رسول الله ﷺ يقول: إنَّه بينما موسى عليه السلام في قومِه يُذكرهم بأَيَّام الله ـ أَيامُ الله نعماؤُهُ وبلاؤُه ـ إذ قال: ما أَعلمُ في الأرض رجلاً خيراً أَو أَعلمَ مني. قال: فأوحى الله إليه: إِني أَعلمُ بالخير منه أَو عندَ مَن هُو. إنَّ في الأرضِ رجُلاً هو أَعلمُ منكَ. قال [موسى]: يا ربِّ فدُلَّني عليه[1].

وبعد حكاية موسى والخضر عليه السلام، وذكرِ ملاقاةِ ذينك العظيمين، وتذكير حضرة الخضر المتكرِّر لموسى عليه السلام. وبروايةٍ أُخرى: فأَراه مكان الحوت. قال: هاهنا وُصِفَ لي قال: فذهب يلتمسُ فإذا هو بالخضر مسجَّىً ثوباً مستلقياً على القفا. . . قال: السَّلامُ عليكم، فكَشَفَ الثَّوبَ عن وجهه، قال: وعليكُم السَّلام[2].

قال موسى عليه السلام لجناب الخضر عليه السلام: **﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ على أَن تَعلِّمني ممَّا عُلِّمتَ رُشداً﴾**. وأَقرَّ موسى عليه السلام: بأنه: أَنا مأمور بأن أكتسبَ المعرفةَ مِنْكَ. وكان قد أَمرَه الله بإدراكِ محضرِ الخضر، وفي الواقع فإن موسى لم يكن خالياً من الإضطراب والقلق، فقال للخضر: **﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ صابراً ولا أَعصي لكَ أَمراً﴾**. ولكنه عندما كان يرى في كل مرَّةٍ عملاً من الخضر مخالفاً للشريعة بنظرِهِ، كان يفلت عنانُ الإختيار من يده. وموسى عليه السلام مع العلم بأَنَّ الخضرَ أَعلمُ منه في الطريقة، والله أَعلَمُ [٨٩] من الإثنين، فإنه في كلا المرحلتين خسر الإختيار والخضر يذكّره بحقيقة مقامه بأن: **﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تستَطِيعَ مَعِي صَبْراً﴾**. وموسى عليه السلام يعتذر بأنه قد نسي حجَّته: **﴿ولا تُرهقني من أَمري عُسراً﴾**.

وفي مرحلة الإمتحان الثالثة، يعني مشاهدة قتل الغلام، فَذُعِرَ عندها

---

(١) صحيح مسلم، شرح النووي، المطبعة المصريَّة، كتاب الفضائل، ج١٥، ص١٦١ ـ ١٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٣.

موسى عليه السلام ذعرَةً منكرةً[1] وقال: أَقتلتَ نفساً زكيَّةً؟ فقال رسولُ الله ﷺ عند هذا المكان: رحمةُ الله علينا وعلى موسى، لولا أنَّه عجَّل لرأى العجبَ، ولكنَّه أَخذته من صاحبه ذَمَامة[2].

وقد نُقِل عن أُبي بن كعب أَن رسول الله ﷺ [كان] إذا ذكرَ أَحداً من الأنبياء بدأ بنفسه: رحمةُ الله علينا وعلى أَخي[3].

وقد ورد في المصدر المذكور (الحديث ١٧٤) أَنه قد وقع خلاف شديد وتنازع وجدال بين إِبن عبَّاس والحرِّ بن قيس بن حصن الفزاري في أَن صاحب موسى من هو؟ واعتبر اين عبَّاس أن الخضر هو صاحب موسى عليه السلام، وفي تلك الأثناء كان أُبي بنُ كعب يعبرُ قربهم، فسأَله ابن عبَّاس: فهل سمعتَ رسولَ الله يذكرُ شأنه[4]، فقال أُبي: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: بينما موسى في ملأٍ من بني إسرائيل، إذ جاءه رجلٌ فقال له: هل تعلمُ أَحداً أَعلمِ منكَ؟ قال [٩٠] موسى: لا. فأَوحى الله إلى موسى: بل عبدُنا الخَضِر[5].

ومقصود حضرة ختم المرتبة من هذا أَن يقول: يا ليت موسى سكت ولم يعترض على الخَضِر، لكان؛ الله في ذلك الحين يحكي كلَّ ما حَدَث بين هذين الشخصين.

ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر: **﴿ما لم تُحِطْ بِهِ خُبْرا﴾** أَي إني على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أَنتَ على علمٍ لا أَعلمُه أَنا. فأنصف (الخَضِر)[6].

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٤.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة (ذمامة: حياء وإشفاق من الذَّم واللوم).
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) أي صاحب موسى.
(٥) المصدر السابق، ص٨١٤٧.
(٦) فصوص الحِكَم، الفص الموسوي.

أما الحكمة من فراق الخضر وسببه فهو أمر آخر. العالمون بالحق والعارفون بالله عندهم توجه تام بأن الخضر له قرار في صدورهم بالخطاب الكرّوبي للجهات الكريمة: ﴿**وما آتاكُمُ الرَّسولُ فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾. وهو أن إخبار الخضر لموسى كان من ناحية صقل ألمه هو، ودواءٌ لما جرحَه به في قوله: ﴿**كيف تصبُر على مالم تُحِطْ بِهِ خُبْرا**﴾ مع علمه بعلوّ رتبته بالرسالة، وليست تلك الرتبة للخضر[1].

والخَضِر في عين مراعاةِ الأدب بالنسبة لمقام الرّسالة، كان قد شاهد بعين القلب أَن الله ألقى لموسى أن الخضر أَكملَ منه فِي علم الولاية الخاص. وهذا الخطاب من مصدر ربوبي ـ وعندما يُعلم أَن موسىعليه السلام ليس عنده مرتبة بمستوى الخضر في العلم الخاص إسم «الخبير»، الذي هو ذوق وتجربة. وجهة الولاية في الباطن أقوى من جهةِ النبوَّة ـ لأنه إذا كان موسى على مستوى الخضر في كشف الحاصل من الولاية. فلا يبرز في مقام الإعتراض، فإن الحق يأمر موسى نفسه بالتوجه إلى هذا الأمر ـ [وشيءٌ] آخر هو أَنه لا الاجتماع مع الخضر كان لازماً، ولا أَنَّ الله يأمره بالحرص على إدراك محضر الخضر. وفي الحقيقة فإنَّ الخضر تذكَّر قصورَ موسى بالنسبة إليه، وقال بل أَيَّد أن ما يقول إنما هو مُفاضٌ من الحق. ومع هذا الوصف فإنَّ حضرة موسى مع كل سبب يحصل ـ من جملة النسيان ـ دَفع حضرة الخَضِر لأن [٩١] يقول: «إن سأَلتُكَ عَن شيءٍ بعدها فلا تصاحبني» فنهاه عن صحبته، فلما وقعت الثالثةُ التي أَنطقته بالنهي عن أَن يصحَبه. فسكتَ موسى، ووقع الفراق[2].

وقد اعتبر حضرة ختم المرتبة أَنَّ عدمَ تحمُّل موسى ناشيءٌ عن عدم بلوغ ولاية الحضرة الموسويَّة إلى حدِّ ولاية الخضر، أو اقتراب افق ولاية هذين المقرَّبين من العرش الإلهي. يقول: رحمةُ الله علينا وعلى موسى، ليته صَبَرَ

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

حتى يقصَّ علينا من أنبائهما. وقالﷺ: لولا أَنه عجَّلَ لرأى العَجَب، ولكنه أَخذته من صاحبه ذمامةٌ.

وأما فائدة هذه المصاحبة فهي أن موسى عليه السلام، وبالنظر إلى أنه كان يملكُ رجحاناً على كثيرٍ من الرُّسُلِ، وكذلك من ناحيةِ علوِّ مرتبةِ الحضرةِ الموسويَّة والإمتيازات الخاصَّة لذلك الجناب (ومن الجملة تكلُّم الحق معه دون وساطة ملك ونزول التوراة، حيث كتابة الحقِّ له التوراة بيده عزَّ شأنه، مثلما ورد في المأثورات النبويَّةﷺ: إن الله كتب التوراةَ بيده وغرسَ شجرةَ طوبى بيده، وخلق جنَّةَ عَدْنٍ بيده، وخلق آدم بيده[1]). فإن موسى كان عنده حظٌّ وافر من العطايا والهبات الحاصلة من الإسم «الظاهر». والله طلب لتكميله ولينفعه من الفيض الحاصل من الإسم «الباطن» وأحكامه. وعلى هذا الأساس فإنَّ موسى يتشرَّفُ بالجمع بين هذين الإسمين، ولو أن نصيبه من الإسم «الظاهر» كان أَكبر[2][٩٢].

قال الشيخ الكبير العارفُ المتضلِّعُ صدر الدين الروحي القونوي رضي الله عنه في «الفك الشعيبي» (من كتاب الفكوك): إعلم أنَّ للقلب خمسَ مراتب: مرتبة معنويَّة، ومرتبة روحانيَّة، ومرتبة مثالية، ومرتبة حسيَّة، ومرتبة جامعة. ولكلِّ مرتبةٍ من هذه المراتب الخمس مظهرٌ هو منبع أَحكامِ تلك المرتبة ومَحْتِدُ التشعُّبِ المتفرِّع

---

(١) كتب البروفسور ويليام تشاتيك في تعليقاته على نقد النصوص بأنه لم يعثر على سند هذا الحديث، راجع: «التعليقات»، ص٣٦٤. وفي مصادر العامة فقد نُقل في «حديث القيامة» حال عرض الأُمم عليهﷺ، وقد نُقل: أنه لم يرَ أُمةَ نبي من الأنبياء أكثر من أُمَّة موسى عليه السلام. ومن الواضح أن هذا الجزء من الحديث لا يطابق الواقع. بل ولم يرَ أُمةَ نبيٍّ اقلَّ من أُمةِ موسى، ولن يرَ أُمةً أكثر فتنةً من الصهيونية، فقد غلب على نفوسهم الإلحاد، [هم] وأكثر رؤسائهم.

(٢) وغير حضرة ختم المقام حيث أن لجهة قابليته ولعينه الثابتة سيادة على الأعيان العلمية القدرية الأخرى، ولا بدَّ أنَّ جهة قابليته ولسانها هي أَتمُّ الألسنة، والحقيقة المحمَّدية، يعني عينه الثابتة تكون حاكمة على جميع الأسماء الإلهيَّة باتصافها بالجمعيَّة ومستوى العدالة الأعلى، فليس عند الأنبياء الآخرين نصيب من مظهرية الإسم الأعظم. وهم لم يصلوا إلى مقام إطلاق الجمع بين الأسماء الظاهرة والباطنة. وتكون الغلبة في بعض الأنبياء من جهة الإسم «الظاهر»، وفي البعض الآخر تكون الغَلَبةُ من ناحية الإسم «الباطن»، وكذلك الأمر في الأسماءِ الجلالية والجمالية.

منها. ولكلِّ قلبٍ خمسة أوجه: وجهُ مواجهةِ حضرةِ الحق بلا واسطةٍ بينه وبين الحق، ووجهٌ يقابل به عالمَ الأرواح ومن جهته يأخذُ من ربّه ما يقتضيه إستعدادُه بواسطةِ الأرواح، ووجهٌ يختصُّ بعالم المثال،... ووجهٌ يلي عالمَ الشهادةِ ويختصُّ بالأسم «الظاهر» و«الآخر»،... والخصيص بالشعيب عليه السلام، من هذه الوجوه الوجه المثالي، وأنه من وجهٍ في مقامه هذا شبيه بالروح الحيواني... فإنَّه برزخٌ بين الروح الإنساني وبين المزاج. إذ أن الروحَ الحيوانيَّة تتناسب من حيث البساطة مع الرُّوح الإنسانيَّة، وهي من ناحية اشتمالها على القوى المختلفة تتناسبُ مع مزاج المركَّب من أجزاءَ وطبائع مختلفة.

فلذلك تأتّى الإرتباط وتيسَّر المدد، إذ لو لم يكن كذلك لا يمكن إرتباط الروح البسيط. فاعلم أنه لمَّا كانت التصوُّراتُ المثاليَّةُ هي المثمرةُ للصور الحسيَّة الظاهرة، كانت تربيةُ موسى على يد شعيب عليه السلام[1]. ولذلك كان الغالب على حال موسى و[٩٣] آياته أَحكام الإسم «الظاهر» ولمَّا شاءَ الحق تكميله لكونه اصطنعه لنفسه، أرسله إلى الخضر عليه السلام، الذي هو مظهر الإسم «الباطن» وصورةُ الوجه القلبي الذي يلي الحقَّ دون الواسطة المنبَّه عليه في القصَّة بـ«أردنا وأرادَ ربُّكَ وعلَّمناه من لدُنَّا علماً» بخلاف الإعتراضات الموسويَّة عليه السلام[2].

ولأن الأمر الجامعَ بين موسى من جهة وبين الخضر من جهة أخرى، والذي هو واسطة الإرتباط، لم يكن موجوداً، فإنَّ هِمَّة هذين النبيَّين الكبيرين لم تصل إلى مكان.

والفرق بين حضرة ختم المآب صلى الله عليه وآله مع موسى والأنبياء الآخرين هو في أَن الأسماءَ الظَّاهرةَ والباطنةَ كانت حاكمةً عليه في حدِّ الإعتدالِ التام، ولم يكن علمُه

---

(١) شعيب عليه السلام من أنبياء بني إسرائيل، حيث كان موسى في خدمته لمدَّة سبع سنوات، وقد زوَّجه بأُخته. وقد رأينا أن جهة التناسب بين هذين النبيين عليهما السلام كانت موجودة، يقول خواجة شيراز:

راعي الوادي الأيمن حينما يصلُ إلى المُراد — يخدم سنواتٍ بالروح شعيباً

(٢) استمرار قول القونوي.

بأَسرار القدر متعارضاً مع مقام التبليغ والإنذار والبشارة. ولم تكن همَّتُه تقبلُ حداً ونهايةً، وكان التَّعارضُ بين موسى والخضر ناشئاً من عدم جامعيَّة هذين الإثنين: فعند موسى كان الإطِّلاع على سرِّ القدر الذي كشفه له الخَضِرُ أَخيراً يتباينُ مع دعوته. ولذا فإنه لم يقصر عن التبليغ الذي هو نفس الإعتراض على الخَضِر. والخَضِر كان مُطَّلعاً بنحو الإجمال على حقيقة: ﴿**ما على الرَّسول إلاَّ البلاغ**﴾، وقد صدَّق مشكلة موسى وجَبَر العتاب والإعتراض بـ: إني على علم... كما أنتَ على علم. أَمَّا وجود جمع الأحدِ الأحمدي صلَّى الله عليه وعلى أولَاده، فقد كان مُطَّلِعاً على سرِّ مشكَلةِ وظيفته، وهو يصَرِّح به حيث [قال] شيَّبتني سورةُ هود وأَخواتُها، أَي نفس الأمرِ بالإستقامة في قوله تعالى: ﴿**فاسْتَقِم كَما أُمِرْت**﴾.

ولمَّا اشتملَت على الأمرِ بالإستقامةِ في الدَّعوةِ التي قد تُرَدُّ عند الكافر ولا تُرَدُّ عند المؤمن، فيشُقُّ عليه أن يردَّ أَمرَ اللهِ لكونِهِ مأموراً بالإمتثال. فالمحَّمديُّ المشرب لا يأخذه فتورٌ عند شهودِ ذلك ولا [٩٤] لومةُ لائم. ولم يكن أَحدٌ من الأنبياءِ كذلك[١].

هذا ما أَردنا تحريره في هذه الوجيزة، وظَهَرَ وجهُ تأييد الإمام ـ قدَّسَ الله روحَه ـ كلامَ أستاذِه العارف حيث قال: كانت وظيفة موسى حفظ المحضر، ووجه الفرقِ بين الحضور والمحضر[٢].

وقد قال في «النور» السابع من «المشكوٰة» الثانية: فإن كنتَ ذا قلبِ متمكنٍ في التوحيد إلى قوله أعلى الله مقامَه: لمكان هذه الكريمة لنقصان أُمتَّه.

وكذلك شرح ما هو راجع إلى موسى وحفظ مقام الحضور والخَضِرعليهما السلام. فالخَضِر يخبر عن سرِّ القدر من جهة سِعَةِ دائرة الولاية، وموسى من جهةِ غَلَبَةِ أَسماءِ الظَّاهرِ عليه، ولم يتحمَّل قبول حكم أَسماءِ الباطن، إذ أَنَّ العلمع بهذه

---

(١) شرح فصوص الحِكم، مؤيد الدين جندي، ص٦٤١ (مع قليل من التغيير في العبارات) وقد نقل جندي هذا الكلام من قول القونوي.

(٢) راجع: «النور السابع» من «المشكوٰة الثانية».

الأسماءِ ينافي رسالته، وحضرتُ خاتم النبوَّة كان في مقام الجمعيَّة والمظهريَّة متحققَ الأسماءِ الظاهرة والباطنة. وقد أشار ذلك المظهر بالأسماء غير المتناهية إلى هذه الحقيقة، [يقول]: أنا ذو العينين. وبعد ذلك كان على همَّتِه أن تجمع بين أَسرارِ القدر وإرشادِ قومِهِ في مقام إظهارِ الأحكام التشريعيَّة، وإبلاغ الآيات الكريمة الدَّالةِ على الوعد والوعيد والإنذارِ والتبشير، وتحريض النفوس على السلوك إلى الله. قال عليه وعلى عترته السلام والتحيَّة: ما مِن نسمةٍ كائنةٍ إلى يوم القيامة إلاَّ وكُتِبَ مقعَدُه إلى النار أو الجنَّة. ويقول كذلك: قال تعالى (بعد خَلق القلم): «إكتُبْ علمي في خَلْقِي إلى الأبد».

وقال: جفَّت الأقلامُ وطُوِيَت الصحائف. وقد عرض أصحابُه الأذكياء: أفلا نتَّكل على الكتاب و[٩٥] نَدَعُ العمل؟ قال عليه أفضل التحيَّات: إعملوا فكلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلِقَ له.

وتلك الحضرة هي معنى الإسم الأعظم، وجامع جميع الأسماءِ الكليَّة والجزئية والتنزيهيَّة. وشهود الحقائق القدرية وإبلاغ الأحكام الشرعيَّة هي خارج عهدةِ الأنبياء إلا حضرة ختم المقام، لذا فإن الحق تعالى الذي ربى هو بنفسه حقيقة الحقائق تلك، أي الإنسان الحادث الأزلي والأبدي ويكلفه التكليف الشاق في موارد متعددة، وأهم الموارد قوله تعالى: ﴿فاستقِم كما أُمِرت﴾ وقد أَخبر عن عظمة ما أمره الله بقوله: شيَّبتني سورة هود، لمكان هذه الآية.

وقد أَوضح من «النور» الحادي عشر من «المشكوٰة الثانية» بتحقيق رشيق كيفيَّة ثبوتِ الأعيان بتبع الأسماءِ والصِّفات، وتحرير هذه الحقيقة ان الظهور الخاص هو حضرة الذات والحق عن طريق الأسماء المتجلِّية بالإسم الكلي «الظاهر». وتقرير كلام معجز النظام حضرة موسى بن جعفر عليه السلام أنه: ليس بينه وبين خلقِه حجابٌ مسدولٌ ولا غطاءٌ مضروبٌ، واحتجبَ بغير حجابٍ محجوب واستترَ بغير سَترٍ مستور.

وحقيقةُ الحق مع كونها في حجاب عزَّةٍ، ومع إتّصافهابالغيبِ المطلق فإنها

متجلية وظاهرة في الحقائق العلميَّة والعينيَّة. وممَّا يؤيّد المقام وينوِّرُ المُرام أنه تعالى قال: **﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾**. وقال أيضاً: **﴿الله نُورُ السَّماوات والأرض﴾** و **﴿هوَ الذي في السَّماءِ إلهٌ وفي الأرضِ إلهٌ﴾** وقال: **﴿ليس كمثله شيءٌ وهُوَ السَّميعُ البصير وهو السَّميعُ العليم﴾**[1]، ويلاحظ في جميع الآياتِ المذكورة التنزيه والتشبيه، والتنزيه في عين التشبيه. وفي مقام غيب الغيوب فما تشبيهٍ ولا تنزيه[2]. والحقُّ في مراتب [٩٦] التجلّي والظهور في حقائق الأكوان بالوحدة الحقَّة الإطلاقيَّة لا يخلو منه شيءٌ من الأشياء. وكذلك يدلُّ كلام معجز النظام على هذا المعنى: **﴿وهوَ معكم أينما كنتم﴾** وهو الموجودُ في كل مكان والمعبود في كلِّ أوان. ووحدة الحق عزَّ شأنه هي وَحدةٌ إطلاقية واسعة، ولا يملك أيُّ موجودٍ تحققاً في مقام الإطلاق الذاتي. ووجود المطلق مقيَّد بإطلاق فعل الحق الساري في جميع الأشياء. ولذلك فإن أي شيءٍ ليس خارجاً عن حيطةِ إحاطةِ قيُوميَّة الحق وسعةِ وجوده. ولا يُتصورَّ امرٌ في عرض وجوده أبداً، والآيات مثل: **﴿ألَا إنَّه بكلِّ شيءٍ محيط﴾** و**﴿إنَّه على كلِّ شيءٍ شهيد﴾**، دالةٌ على هذا المعنى. وفي الكتاب الإلهي الجامعِ لجميع الحقائق الكلامية من جهة، إطلاقه وبطنه وحدِّه ومطلعِه: **﴿لقد كَفَرَ الذينَ قالوا إنَّ الله ثالثُ ثلاثة﴾**، وفيه أيضاً: **﴿ما يكون من نجوى ثلاثةٍ إلا هو رابعُهُم ولا خمسةٍ إلا هو سادسُهُم﴾**، وكان البعض ومن باب التمثيل قد اعتبر العددَ

---

(١) مع أن الحق أجلُّ من أن يكون غيره سميعاً وبصيراً، مع هذا يسمع بسمع كلِّ سميع، ويبصرُ ببصَرِ كلِّ بصير. ولصفاته مراتب ودرجات. ومنها «المشيئة الذاتية» و«الإرادة الذاتية» مع كونهما عين الحق في مقام الذات، كالكلام الذاتي، ولهما ظهورات وتنزلات في مراتب الوجود لا بنحو التجافي ولكن في مقام السَرَيان، والعلم يملك نفس هذا الحكم أيضاً، وهو نافذ في جميع أقطار الوجود. وكتاب عالم اللاهوت يترنمون بهذا المقال. أَللَّهُمَّ إني أسألكَ من علمك بأنفذه وكل علمك نافذ.

(٢) في مقام «الأحديَّة» الذي هو تمام حقيقة الواجب وهو التنزيه الصرف، وما يدل على التنزيه من الآيات الباهرات والمأثورات النبويَّة والولويَّة محمول على مقام الأحديَّة بشرط لا بالنسبة إلى التعينات الإمكانية، والتي جرى التعبير عنها بـ: مقام ظهور الذات للذات، وظهور الحق بذاته وفي ذاته. وتستشمُ رائحة التشبيه في حضرة الإرتسام وظهور الحق في الأعيان الثابتة، وصور معلوميَّة الذات، وشهود المجملات مفصلاً.

واحد الذي لا يدخل في الأعداد (يعني ان ليس له عاد) آية الحق. وبهذا المعنى، وبنفس هذا الطور فإن العدد ليس داخلاً في الأعداد، ولكن الأعداد تتحقق من تكرُّره وظهوره، وتكون متقوِّمة بالعدد واحد. وهو حقيقة مبدأ المبادىء مع أنها منزَّهة عن النقائص، بل مبرَّأة عن الكمالات الخاصَّة بالممكنات، وتحقق الكثرات الممكنة من التجلي والظهور، بل من تجلياته، وهي في عين التحقق متقوِّمة بالحق. وخلاصةُ الكلام أن الحق المنزَّه عن نقائصِ الإمكان، بل عن كمالات الأكوان هو الخلق المشبَّه، وإن قد تميَّز الخلق من الخالق بإمكانه وفقره ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه، وقد ورد عن بعض ساداتنا وأئمتنا من العترةِ الطاهرة: لنا مع الله حالاتٌ: هو هو، ونحن نحن، وهو نحن، ونحن هو.

وما ذكرناه في المقام خلاصة لما حقَّقه المصنِّف العلاَّم، قدوة عصره في المعارف الذوقيَّة والمتمهّر في الكشف عن مقاصد أهل الحق[1]، والجامع لشتات العلوم، مع توضيح مني، غفر الله له. والمقصود أن ما ذُكر مشتملٌ[٩٧] على التنزيه والتشبيه، والتنزيه في عين التشبيه في كلمات القوم موافق لما هو المذكور في الصحيفة الإلهية والمأثورات النبويَّة والولويَّة.

تذكِرةٌ وتنبيه:

تعتبر فرقة من فرق المسلمين والمعروفة بلسان الأئمةعليهم السلام بـ: «القدريَّة»، أَن ذوات الإنسان مخلوقة ومقدَّرة للحق، ولكنهم يعتبرونها مستقلةً في التأثير والمبدئية. وقد قال رؤساؤهم: إن الله أقدرنا على أَفعالنا. وهذه الفرقة من

---

(١) من النادر أن يبرز في مرّ الأعصار والقرون. عالمٌ نحرير وأستاذ مسلّمٌ له في الحكمة المتعالية، ومبرِّزٌ في العرفان النظري والعملي، ومحققٌ عظيم في الفقه والأصول. فصاحب الاستعداد الخارق للعادة يمكن أن يكون [كذلك] في [العلوم] العرشيَّة والفرشيَّة. المرحوم الإمام أعلى الله قدره شخصٌ بنى نفسه واعتمد عليها في الترقي العلمي وإدارة الحوزة بشكل لا مثيل له. وكان ذوقه العلمي في الفنون الأربعة ممتازاً (فقه، عرفان، أصول، حكمة متعالية) وعلوُّهُ في هذا العلوم كان موجباً لحيرة أصحاب الذوق. . . كلٌ ميسَّرٌ لما خُلقَ له.

المسلمين هي المشهورة بـ: «العدلية» و«المعتزلة» أيضاً. وكانوا قد أخرجوا رأسهم من فتحة الطبيعة منذ أوائل الإسلام ـ وفرقة المعتزلة كانت قد أَخرجت عقائدها إلى قيد الكتابة، وصارت بالتدريج بديلاً من الفرقة المتحركة والفعَّالة. وكانوا يبرزون في المراكز العلميَّة مع شوق يفوق الوصف لتبليغ أهدافهم. وقد ظهر في مقابل هذه الفرقة الجماعةُ التي قرَّرت في الكثير من العقائد أن تكون بشكل تام مقابلاً للفرقة الأولى. وقد افترضت هذه الجماعة أن الذات الإنسانية مستقلة (منفصلة عن مبادىء الفعل) ومستندة إلى إرادة الحق. وتَعرِّف هذه الفرقة نفسها كوارثٍ للسلف الصالح وحامية له. وقد خطَّأوا كثيراً من أحكام العقل المستقلَّة. وعلى سبيل المثال، فقد نزَّهوا الله عن المادة ولوازمها، وقد اعتبروا الصفات الإلهية غير الذات، من باب أن معنى الصفات والهوية هو نعوت زيادة هذه الأوصاف على الذات، كما تكون في الإنسان زائدة على الذات. وقد إبتلوا أنفسهم بالضرورة من عدَّة جهات في مصيدة التشبيه. حتى أوصلوا الفعل إلى الحد الذي قالوا فيه بكفر القائلين بعينيَّة الذات والصِّفات. وقد ظهرت في هذه الفرقة أيضاً وعلى مدى الزمن «الحيوانات ذات الذيل الغيلظ» (بإصطلاح العوام)، فقد صمَّموا على أن تكون هذه الفرقة مع الفرقة الأولى على حد النقيضين. وقد أَخذوا بتكفير بعضهم البعض، وسال دمٌ كثير من طَرَفَي هاتين الفرقتين. وكان حكَّام ذلك الزمن و«لدى الحاجة» (لأن تكليف حكام الجور معلوم) يحمون أحياناً القدريَّة، وأَحياناً الطائفة الثانية المشهورة بالأشاعرة، والموصوفة بـ: «المشبهة». وكل واحد من هاتين الطائفتين كانوا بزعمهم يراعون جانب الحق. وكان «المفوِّضةُ» يظنون أن إسناد أفعال العباد إلى الحق هو نوعٌ من إساءة الأدب مع مقام الربوبيَّة، وكانوا يتوهمون أن تنزيه الحق عن أَفاعيل الممكنات [٩٨] إنما هو إجلال له. فهم يتخيَّلون أَنَّ إستناد أَفعالِ المخلوقات إلى الحق وتعذيبيهم بدليل إرتكاب المعصية لا يليق بالعدالة الإلهيَّة. وهذا الإشكال لا يَرِدُ على الإطلاق بالنسبة للفرقة المحقة. والكلام الرفيع: لا جَبْرَ وَلا تفويض صادرٌ عن مصدر الولاية والباب الأعظم لمدينةِ العلوم الوَهبيَّة، سرِّ الأولياء عليّ عليه السلام، وهو فصلُ الخطاب في هذا الباب. قال الصادق، الإمام المحقق السابق على كل إمام: إنَّ القَدرِيَّة مجوسُ هذه الأمَّة. وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدلِهِ فأخرجوه من

سلطانه[1]. وإستدلالُ الإمام جعفر الصادقعليه السلام في هذا الباب بالآية الكريمة المباركة: **﴿يومَ يُسحبون في النَّارِ على وجوهِهم ذوقوا مسَّ سَقَر إنَّا كلَّ شيءٍ خلقناهُ بقدَر﴾** يبعث على الدَّهشةِ التي تُقضي إلى القول أهلاً ومرحباً بالفرقةِ القدريَّة في عقيدتهم[2].

إنَّ إرادة الحقِّ وقدرته ساريان في جميع الممكنات. ولا تخرج أي ظاهرة عن حيطة سلطان القدرة. وإن سألت الحقَّ فإن الذات تكون متَّحِدَةً مع جميع صفاته الكمالية من الحقائق الإرسالية. وقد وصف الحقُّ نفسه بأنه: **﴿رفيعُ الدَّرجات﴾** و**﴿ذو العرش المجيد﴾**.

[جاء] في كتاب التوحيد لشيخنا الأقدم، محمَّد بن علي بن الحسين، أبو جعفر الصَّدوق:

قال رجلٌ لعلي بن الحسينعليه السلام: جعلني الله فداك، أَبِقَدَرٍ يصيبُ النَّاسَ ما أَصابهم أم بعمل؟ فقالعليه السلام: إنَّ القَدَرَ والعملَ بمنزلةِ الروح والجسد، فالروح بغير جسد لا تحِسُّ، والجسَدُ بغير روح صورةٌ لا حراك بها، فإذا اجتمعا قويا وصَلُحا، كذلكَ العملُ والقَدر، فلو لم يَكن القدرُ واقعاً على العمل، لم يُعرَف الخالقُ من المخلوق، وكان القدرُ شيئاً لا يُحَسُّ. ولو لم يكن العملُ بموافقةِ من القدَر لم يمضِ ولم يتمَّ، ولكنهما بإجتماعهما قَويا، ولله فيه العون لعباده الصالحين[3].

[٩٩] وقد ورد في مرويات كثيرة: لا يقعُ شيءٌ في الأرض ولا في السَّماءِ إلا بمشيئةٍ وإرادةٍ وقضاءٍ وقدرٍ وإمضاء. ومضمون جملة: عَلِمَ وشاءَ وأَرادَ في الروايات، هي بالمعنى المذكور[4].

---

(١) التوحيد المكتبة الإسلامية، «باب: القضاء والقدر»، ص٣٨٢.

(٢) كناية عن أن ظاهر الآية المباركة يدعم موقف القدرية وباطنها يفنّد عقيدتهم [م.ص.ف].

(٣) المصدر السابق، ص٣٦٧.

(٤) ليس من المعلوم لماذا أفرطت الحوزات الشيعيّة في الإنفراد بالعلم (الفقه والأصول). وقد توهموا أنَّ الروايات الصادرة عن مصدر الإلوهيَّة على قلوب أرباب العصمةِ والطهارة أقل أهميَّة. وكان صدر=

ومن تلك الجهة فقد سُمّيَ الأشاعرةُ بـ«المشبَّهة»، مع أَنهم قالوا بتجرُّدِ الحق ووجوب وجوده، ومع ذلك فقد إعتبروا صفات الحق مثل صفات الإنسان زائدةً على ذاته. وقد أصروا على هذه الطريقة التي تنافي التوحيد الخالص، إلى الحدّ الذي كفَّروا فيه القائلين بعينيَّةِ الصِّفات. وقد حسبوا أَنّهم بمذهبهم في باب الصفات قد تابعوا مذهب السَّلفِ الصَّالح أو طريقتهم! . ولإثبات التوحيد الفعلي فقد اعتبروا أن الذوات الممكنةَ مستقِلَّةٌ، وأن آثار تلك الذوات متعلقة مباشرةٌ بإرادة الحق. وقد توهَّموا أَنَّ إرادة وعدم إرادة العباد غير مؤثِّرة في تحقُّق الآثار وعدم تحقُّقها. وبالنتيجة تكون للأفاعيل التي تجب ضرورة فاعل مباشر، ويكون لتلك الأفعال وجود مادي، دون الإلتفات إلى مفاسدها. وكان عندهم الفعل بلا واسطة الله تعالى محسوباً، فالحق منزَّهٌ عن أَن تكون صفاته زائدةً على ذاته، ومنزَّهٍ عن كونه فاعلاً مباشراً للحركات والمتحركات، ولكن يمكن أن [يكون] الفعل فعل الله وفعلنا، والفرقُ إنما يظهر لمن عَلِمَ أَنَّ المطلق مقوِّم للمقيَّد، والمقيَّد متقوِّم بالمطلق، والفعلُ من جهةِ الإطلاق إنَّما هو شأنُ الحق، ومن جهةِ التقييد فعل المقيَّد. ويؤيده قوله تعالى: **﴿لا حول ولا قوَّة إلا بالله﴾**.

وأَمَّا التشبيه على أسلوب أربابِ التحقيق من الصوفيَّة وطريقتهم، فإن الحقَّ المنزَّه عن التعيُّنات الإمكانية والأوصاف الخلقية [فإنَّه] يتجلّى عى صور الأعيان، ويظهر في مظاهر الإمكان بلا تجافٍ عن مقام غنائه عن العالمين، إذ أنه ثابت ومحقق عند الكمَّل من أرباب التحقيق، فإن حقيقة الوجود تتنزّل بالحركة الغيبيَّة في المظاهر الخلقية. وهوية تلك الحقيقة المرسلة تقبل في كل مرتبة الأحكام الخاصة لتلك المرتبة.

[١٠٠] فلنفرض أن وجوب الواجب وإمكان الواجب دائرة، فإنَّ أَمرَ الوجود هو دائرة يقسُمُها خطٌ إلى نصفي دائرة، وهذا الخط نفسهُ هو قطر الدائرة. والقطر

= المتألهين الشارح الأول لـ: «أصول الكافي» بعد مرور القرون المتمادية. وقد قال الجاهل المبتلي بالأوهام وناقد حسّ المسؤولية: أوّل من شرحه بالكفر صدر الدين الشيرازي!

إصطلاحاً هو الخط المستقيم الذي يمرُّ مِن محيطِ الدائرةِ بالمركز ويصلُ إلى محيطها الآخر. وهذا الخط هو من الخطوط الأُخرى التي كانت قد وقعت وسط الدائرة، وهي تُسمى «الأوتار»، وتكون أطول، وتظهر الدائرة مع هذا الخط على شكل قوسين أَو قوس. وقد قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه في الفتوحات:

وما أَظهَرَ القوسين من هذه الدائرة إلا الخطُّ المُتَوَهَّم. وكفى بك قلنا فيه المُتوهَّم، والمتوهَّم مالا وجودَ في عينه[1]. وقد قسَّم الدائرة إلى القوسين، فالهوية عين الدائرة، وليست سوى عين القوس في القوس الواحد، عين القوس من حيث الهويَّة. وأنت الخطُّ القاسم المتوهَّم في جنب الحق، متوهم الوجود، وليس إلا عين الحق. وهو قوله: ﴿أَو أَدنى﴾. والأدنى رفع المتوهَّم، وإذا رُفِعَ من المتوهَّم لم يبقَ سوى الدائرة فلم يتعيَّن القوسان[2].

بناءً على ما يقول الشيخ يتَّضِح سرُّ ﴿قاب قوسين﴾ من الخط المتوهَّم، ولأن هذا الخطَّ يبرز من الوسط، فإنَّ مقام ﴿أَو أَدنى﴾ يكون حيث صاحب هذا المقام بعد الفرق بعد الجمع، يعني أَنَّ الفرق الثاني يدركه[3]. ويجب الإنتباه إلى أنه ممكن في التجلي الشهودي، فإن ذلك الخط الذي يقسم الدائرة إلى نصفين، يمَّحي من نظرِ شهودِ السَّالك، ولكنه في الحقيقة يكون باقياً[4].

---

(١) إذ أن دائرة المحيطة بذراري وبذراري الوجود هي عبارة عن «العلم الواسع».

(٢) أشعة اللمعات، اللمعة الرابعة، نقلاً عن صاحب اللمحات.

(٣) وكان نفس هذا مراد المصنف المحقق قدّس الله سرّه في النور الثامن عشر حيث يقول: الظلومية التي هي التجاوز عن قاطبة الحدودات، والتخطي عن كافة التعينات واللامقامي... وتفكر في قوله تعالى: «أو أدنى». قال أميرُ المؤمنين: الحقيقة محو الموهوم وصحو المعلوم. وأشار إلى مقام الفرقِ بعد الجمع بقوله: الحقيقةُ نورٌ يشرق من صُبحِ الأزل فيلوحُ على هياكل التوحيد آثاره، إطفِ السراج فقد طَلَعَ الصبح.

(٤) والعجبُ أن هذا الخط إذا زال بالمرَّة فإن نسبة الإمكان ترتفع في الوسط أيضاً. وكان الشيخ الشبستري قد أشار بعدم الشهود هذا إلى الخط في مقام «أَو أَدنى» لا في «قاب قوسين» حيث:

عندما ينتشرُ الممكنُ حول الإمكان ... لا يبقى شيءٌ سوى واجب الوجود

وعند ارتفاع خط الإمكان فلا معنى للسير ولا للسيَّار. وبعبارةٍ أصح: أن ترتفع نسبة الواحد هذه مثل =

[١٠١] وقد قال الشيخ العراقي (قده): إفرضْ أَنَّ المحبَّ والمحبوبَ[١] دائرة واحدة، وإن خطاً قسمها إلى نصفين، حيث تظهر على شكل قوسين. وهذا الخطُّ الذي يظهر، والذي هو الوجود والعدم، إن يُطرح[٢] عند النزول من الوسط، تظهر الدائرةُ مثل وجودٍ واحد، ويتَّضح سرُّ ﴿قاب قوسين﴾[٣].

إن تـقـرأ هـذا الـخـطَّ الـمـوهـوم تـعـرف الـحـدوث مـن الـقِـدَم[٤]

و«النور» الثالث عشر من مصابيح «المشكوٰة» الثاني، هو في تأكيد هذا الأصل، وقد روعيت في الخطابات الإلهيَّة والمأثورات النبوية والولويَّة ناحية تنزيه

= الإعتبارات الأخرى، لذلك فإن هذه النسبة هي نفس نسبة تعلق الممكن بالواجب، فلا السلوك ولا الإستناد ولا التوجه، بل لا المنازلة ولا التدَّني والتدَلّيّ، ولا المجذبة، [فكلُّها] ليس لها معنى ولا مفهوم. ولا تظن أن هذه الحالة إنَّما هي بالنسبة إلى المحجوب، بل ان العارف صاحب الشهود والمعرفة إذ وصل كذلك إلى أعلى مرتبة الإطلاق، واتصل بعالم الإطلاق المحض، فإن هذه النسبة التي تسمى نسبة الإمكان لا تزول. إذ كثيراً ما يستقر الولي المطلق في مرتبة أعلى من الإطلاق، بل تنتفي عنه الأحكام التقيديَّة الخاصة. والأسماء الخاصة بظهور العبادات وإمتثال الأوامر، والإعراض عن المنبِّهات وعدم الرغبة بالمكروهات، ويأخذ القرار في دائرة فوق التكاليف، ويرى جهة النسبة الإمكانية. وبعد مقام الفرق بعد الجمع والسير من الحق إلى الخلق، والسير من الخلق إلى الخلق، والإحاطة التفصيليَّة بمراتب الوجود، فإن لسانه يترنَّم بهذا المقال:

ما عبدتك خوفاً من نارِكَ... بل وجدتكَ أهلاً للعبادة. ويقول: أَنا الفقير الذي أنجيتني. وشعلةُ الشوق إلى العبادة في الكُمَّل في أولياء المحمَّديين عليهم السلام، وبعد نيل مقام الإطلاق تصير أكثر اشتعالاً، ويزداد عشق التكلم مع الحق، ويتحقق روحاً وجسماً بالوجود الحقاني، ومن هنا فإنه يجمعُ جميع الحضرات ويشهد المسكنة والفقر في عين الغنى بغناء الحق وما ذُكر مختصٌ بالمعراج أو سلوك المعراج، وعنده فرق، ومع العروج فإن مصطلح هذه الطائفة الذين يُسمَّون بـ: أرباب الولاية والنبوة. يختلف في كل حال، فإن العروج هو عبارة عن الترقي وتكامل النفس الناطقة، العبد السيَّار، وانسلاخها من الهيكل الجسماني، والعبور من منازل العوالم المثالية، وبلوغ مقام الجبروت، الذي هو المرتبة العليا في جنة الأفعال. والتدلي والتدني والمنازلة هي من لوازم المعراج لا العروج وبينهما فرق كبير.

(١) الممكن والواجب.

(٢) يعني ظهر لا كان. ووجود الحق هو اطلاقه.

(٣) يعني أن السالك يمَّحي من نظر الوجود ولكن العين الثابت الممكن والتعين المتنزل من الوجود لا يمحي أبداً.

(٤) رأو أدنى.

الحق، ولذلك [١٠٢] قال المؤلف العلامة[1]: هذا ولكنَّ حفظ مقام العبوديَّة والأدب لدى الحضرةِ الربوبيَّة يقتضي أن يكون النظر إلى جهةِ التقديس والتنزيه أكثر، بل هي أَنسَبُ لحالِ السَّالك.

إلى أن ساق الكلام بقوله: فإنه قلَّ في كلمات الكُمَّل من أصحاب الوحي والتنزيل التصريح به (أي التشبيه)... وما وقع من الشطحات لبعضِ أصحابِ المكاشفة والسلوك وأربابِ الرياضة، فهو لنقصان سلوكهم وبقاء الأنانية في سرِّهم.

والمقصود هو أَنه في آثار الكُمَّل من الأولياء والبالغين إلى مقام الجمع والوجود، تأسياً بالله وختم الأنبياء ووارثي مقام التمكين المحمَّدي عليهم السلام. وقد جرت مراعاة جانب التنزيه وآداب العبادة والتسبيح والتحميد للحق أكثر.

وإذا عُثر في كلامهم على الجمع بين التنزيه والتشبيه، وكذلك على كلام في أن التنزيه إنما يوجد في عين التشبيه، فكثيراً ما كانوا يبيِّنون المعاني بعبارات قصيرة على سبيل الرمز، ولم تُرَ مطلقاً ألفاظ نظير: سبحاني ما أَعظمَ شأني! وأَنا الحق، في كلام أرباب الوحي والتنزيل، ووارثي العلوم وأَحوال ختم النبوَّةِ ومقاماتها. والسبب في هذا [الأمر] المهم هو أَن هؤلاءِ العظماء هم من المجذوبين بالفطرة. وبكلامٍ آخر، فإن سيرهم نحو قربِ جوار الحق، ونيلِ أَعلى درجات التمكين، يكون متمكناً في نفوسهم من جهة الإستعداد الذاتي، وكذلك من جهة أَنَّ ولاية أُولئك العظماء موهوبةٌ. والسلوك التفصيلي والسيرُ في المقامات والمراتب لا يتناهى بعد الجذبة ونيل مقام الولاية. ولذلك فإن ظهور التلوين في تلكَ الأرواح المقدَّسة سريع بالتمكين، ويتبدل الفناء والمحو عندهم في سلطان الوجود إلى الصحو. وتمنعُ وجهةُ العصمة من وقوعهم في مصيدة السُّكر والتلوُّن. فشيطانهم أَقرَّ بسرِّ التسليم، ويترنَّم لسان كل واحدِ من هؤلاءِ العظماء بـ: شيطاني أَسلم بيدي. والآيات نظير: **﴿ليس كمثله شيء﴾** و**﴿ما قدروا الله حقَّ قدره﴾** و[١٠٣] [والآيات]

---

(١) اللمعات، فخر الدين العراقي، منشورات خانقاه نعمة الله، ص٢٧.

الكريمة: **﴿سبحان ربِّكَ ربِّ العَزَّة عمَّا يصفون﴾** و**﴿له الكبرياءُ في السماواتِ والأرض وهو العزيز الحكيم﴾** و**﴿يا أيُّها النَّاس أَنتمُ الفقراءُ إلى الله والله هو الغنيُّ الحميد﴾** صريحةٌ في تنزيه الحق.

وقد روعي أصل التنزيه في روايات «المعراج» أيضاً، ولكنه ليس التنزيه الخاص بأرباب الإعتزال. وأساساً فإن جميع المفسِّرين والمحدِّثين والفقهاء والمتكلِّمين لا يعرفون أيَّ شيء مطلقاً عن علم العرفان وقواعد أرباب التيقُّن والحكمة المتعالية، وتنزيهُهُم هو نفس تحديد ذات الحق وصفاته، بل إن التنزيه الجمعي مِنْ أَربابِ النظر مِنَ المُحقِّقين لا يخلو من الإشكال أيضاً. فمراعاةُ جهات التنزُّل، وحفظُ النسبة مع حضرةِ الربوبيَّة هو أَمر غير ما كان قد فهمَه أربابُ الظاهر. وسأَل حضرةُ ختم المرتبة عليه وعلى خلفائه من عترته وأَهل بيته السلام والتحيَّة جبريل في المعراج: أَلِربِّكَ صلاةٌ؟ قال: نعم يا رسولَ الله. فقالﷺ: ما ذِكرُهُ؟ قال: سبُّوحٌ قدُّوس ربُّ الملائكةِ والروح، سبقت رحمتي غضبي.

سبُّوح بمعنى المسبَّح، وقدُّوس بمعنى المقدَّس، وبين هذين الإثنين فوق دقيق. وليسا تكراراً في كلام الحق. فهو منزَّهٌ عن جهات النقص ولوازم الإمكان، وهو منزَّهٌ أيضاً عن كمالِ الممكنات الخاص. وما هو كمال للموجود المطلق بالإمكان العام يجب إثباته للحق. ولكن صفة الكمال مثل العلم والقدرة والمشيئة المضافة إلى الحقائق الممكنة (من الجملة ملائكة الجبروت)، فإن الإسم العظيم «قدُّوس» ينفيها. وجلَّ جناب الحقِّ أَن يُنزَّه ويُشبَّه. فإن الحق ينزِّه، ولا يُعلم أَنه كان قد نزَّه قوةَ عقله وإدراكه. ومن يشبه الحق فهو جاهل ولا يفهم أن الحق يقول: **﴿ليس كمثلِهِ شيءٌ﴾**. وحقيقةُ تقوى أَرباب الهمم العالية أَنهم لا يضيفون الكمالات الظاهرة من الوجود المُطلق إلى ذاته التي هي منبع الإمكان، ويقولون: لا كمال إلا الله ولا حولَ ولا قوَّة إلا بالله.

وقد قال في النور الرابع عشر: من ذلك المقامِ إباءُ الأنبياء المرسلين والأولياءِ الراشدين . . . عن إظهار المعجزات والكرامات.

[١٠٤] وشيء آخر من علل الطفرة هو عزوف الأنبياء عن المعجزة، وإباء الأولياء المحمَّديين عن إظهار الكرامة ـ إلا في الموارد الخاصة وهو أيضاً بأمرِ إلهي ـ وكان [ذلك] لكثرة شفقة أُولئك العظام بأمتهم وعلاقتهم بها. إذ أَنَّ هناكَ فرقاً كبيراً بين المعجزة والسِّحر، ولا يفرِّق عمومُ الناس بين هذين الإثنين أَحياناً. ويلقي المغرضون والملحدون الوسوسة التي توجب إنحراف أبناء الأمة. وقد قال الشيخ الأكبر في «فصوص الحِكَم» مستفيضاً في الفص اللوطي: فمتى تصرَّف العارف بالهمَّة في العالم فمن أَمرِ إلهي، وجبر لا بإختيار. ولا شك أَن مقام الرِّسالةِ يطلبُ التصرُّف لقبول الرِّسالة، فيظهرُ عليه ماي صدقُ عند أُمته وقومه، ليظهَر دين الله، والولي ليس كذلك، مع هذا لا يطلبه الرسول في الظاهر.

إلا ان يقتضي الحقُّ أَمراً، ويطلب من الرسول من ناحية التحدي أَو أمر آخر أن يبادر إلى الإعجاز. كقوله تعالى في حق موسى: **﴿وإذْ استسقى موسى لقومه فقلنا إضربْ بعصاك الحَجَر....﴾** وقوله: **﴿أَوحينا إلى موسى أَنْ أَسْرِ بِعبادي فاضرِب لهم طريقاً في البحر يَبَسا﴾**.

وتظهر المعجزةُ من الأنبياء الآخرين أيضاً، وقد تحقق ذلك عن طريق الوحي في القرآن المجيد والفرقان العظيم. ومن هنا كان عيسى ملقباً بـ«روحِ الله»، والروح من عالم الأمر، وكانت معجزته إحياء الموتى وإنشاء الطير من الطِّين. قال عليه السلام (الخطاب لبني إسرائيل): **﴿إني قد جئتكم بآيةٍ من ربكم أني أَخلُق من الطِّين كهيئةِ الطَّير... وأُبرىءُ الأكمَه والأبرَصَ...﴾**.

وقد كتب الشيخُ الأكبر بعد ما نُقِل:

لأنَّ للرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في إظهار الحُجَّة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم فيبقي عليهم[١]، ولقد عَلِمَ الرَّسولُ أَيضاً أَن الأمرَ المعجزَ إذا ظهرَ للجماعةِ فمنهم من يؤمنُ عند ذلك، ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يُظهرُ

---

(١) أي: يبقى عليهم صورةُ الحجاب تعطفاً ورحمة منه عليهم.

التصديق به ظلماً وعلواً وحسداً. ومنهم من يُلحقُ ذلكَ بالسِّحرِ والإبهام[1]. ولما رأت الرُّسُلُ ذلك وأَنه لا يؤمنُ إلا من أَنار الله قلبَه بنور الإيمان، ومتى لم ينظر الشَّخصُ بذلكَ النور المُسمَّى إيماناً فلا ينفع في حقِّه الأمرُ والمعجزُ فقصرت الهِمَم[2] عن طلبِ الأُمور المعجزة لمَّا لم يعم أثرهم في الناظرين.

ولا يعرف عمومُ الناس دقائق صنعِ الحق، وخصوصاً العبرانيين وأجلاف العَرَب الذين يصرّون على الإنكار بلا دليلَ.

تنبيه

تتحقَّق الأعيان الثابتة والصور القدريَّة في مرتبة علم الحق التفصيلي بالوجود التبعي. وهؤلاء الأعيان يتكلمون بكلام ثبوتي، ويستمعون بسمعٍ ثبوتي، وإنها رائية مرئية، وكلُّ صورة قدر تعيّين هي إسم من الأسماء الإلهية. وتتحقق بتحقق الأسماء الإلهيَّة في مقام ظهور الأسماء، وتكمن في الأسماء في مقام كمون الأسماء في مقام الإتحاد مع الذات وقيام الأعيان بالأسماء، وقيام الأسماء في مقام الظهور بالذات هو قيام ضروري ولكن بحسب التحليل العقلي والعجبُ أَنها تتحقق في عين الوجود بوجود الواحد، وهذا من الحكمة التي لا يمسُّها إلا المطهَّرون. وإدراك هذا الأصل ونيلُ حقيقته صعبٌ مستصعَب. وسرُّ القدر إنما هو في السرِّ المكنون والمكتوم. ومعنى كلام معجز النظام صادر عن مصدر العزَّة والولاية. ومن المروي: السَّعادةُ والشَّقاوةُ مخلوقتان. أي مقدورتان ومقدَّرتان، ومن قدَّره الله شقيّاً لا يصير سعيداً، وبالعكس:

وأَعـلـم بـأَنَّ الـلَّـهَ قـد قـدَّرْ — فـي الـصُّـحُـفِ الأُولى التي كـانَ سَـتـرْ

[١٠٦]

وقد نقل المنصور بن حازم، من أصحاب الإمام الصادقعليه السلام عنه: أَنَّ الله

---

(١) أي: الشعبدة.

(٢) أي: همم الأنبياء.

عزَّ وجلَّ خلق[1] السعادةَ والشقاوةَ قبل أن يخلقَ خلقه، فَمن عَلِمَه سعيداً لم يُبْغِضه أبداً وإن عَمِلَ شرّاً أَبغضَ عمله ولم يُبْغِضه. وإن كان عَلِمَه شقياً لم يُحبَّه أبداً. وإن عَمِلَ صالحاً أَحبَّ عملَه وأبغضَه لما يصير إليه، فإذا أَحبَّ الله شيئاً لم يُبغِضه أبداً، وإذا أبغضَ شيئاً لم يحبَّه أبداً»[2].

المرادُ من علم الحق في هذا المقام هو علم القدر التفصيلي (القدرَ الأول) المتأخر عن القضاء (القضاء الأول). والحق تعالى أعطى الأشياء الوجود بحسب علمه بنفس النحو المتحقق بالصور القدرية. أي ما عاملهم في الإيجاد إلا بما علِمَهم: فمن عَلِمَه سعيداً أَوجده، ومن عَلِمَه شقياً أيضاً أَوجده. والسعيد والشقي يستجيبون في مقام الظهور الخارجي لأمر الحق التكويني. أمَّا في مقام العمل وإطاعةِ الأمر التشريعي، فالبعضُ يطيع والبعضُ يعصي. والشقي هو الشخص الذي يمتنع عن إطاعةِ الحق، وينشأُ هذا العصيان المنظَّم من الشقي عن ذاته وجوهره. ويكون الحق عالماً بشقاوةِ الشَّقي ويوجده، وإذا ما أتى بالخير أَحياناً، فإن هويته ليست محبوبة من الله، ولكن عمله الخير مقبول.

وما نُقل عن توحيد الصدوق يدل على أن العلم يتبع المعلوم[3].

قال ابن عربي في «الفص اللوطي»: فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمِه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. وقد عَلِمَ الله ذلك منه أَنه هكذا يكون، فلذلك قال: **﴿و[١٠٧] هو أَعلمُ بالمهتدين﴾**. فما قال مثل هذا، قال أيضاً: **﴿ما يُبَدَّلُ القولُ لديَّ﴾** لأنَّ قولي على حدِّ علمي في خلقي، **﴿وما أَنا بظلاَّمٍ للعبيد﴾**. أي: ما قدَّرتُ عليهم الكفرَ الذي يشقيهم، ثمَّ طلبتهم بما ليس في وسعِهم أن يأتوا به.

---

(١) أي: قدَّر.

(٢) أصول الكافي، طبعة الحاج السيد جواد مصطفوي، ج١ ص٢١١.

(٣) وهذا الكلام لا يتنافى مع عِلِّية العلم بالنسبة للمعلوم الخارجي، إذ أن علم الحق «فعلي» ومعلوم العلة.

ومع التمعُّن الدقيق في الرواية المذكورة عن خاتم الولاية الخاصَّة المحمَّديَّة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، فإن سراً من أسرار القدرِ يظهر. يقول الشيخ توضيحاً للمُرام:

بل ما عملناهم[١] إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أَعطونا من نفوسهم ممَّا هم عليه، فإنْ كان ظلماً فهم الظالمون، وقال تعالى: **﴿وما ظَلَمهم الله ولكنْ أنفسَهُم يظلمون﴾**.

والخلاصة هي أن الكفرَ والإيمان والسعادة والشقاوة إنما تنشأُ عن صورة القدر، وظهور علم الخلق في القدر الأول، ويؤيِّد ذلك كلامُ حضرة ختم الولاية الإمام الصادق عليه السلام الذي يقول: إن الله عزّ وجلَّ خلق السعادةَ والشقاوةَ قبل أن يخلق خلقه. والمراد من الخلق الأول هو التقدير. ويكون [فعل] خَلَقَ بمعنى: قدَّر. وتتمة كلام الإمام عليه السلام هو أنَّه: فمن عَلِمَه الله سعيداً لم يبغضه أبداً، يعني: لا يصير شقياً. ونادراً ما يصدر الخطأ عنه، وهو [إذا صدر] ليس ناشئاً عن شقاوته، فالأشقياء هم الذي يذهبون بالذات إلى طرق الشرور مع أنه يظهر منهم عمل خيرٍ أحياناً، فعمل الخير ذلك هو خير، وإن يظهر من الشقي. ويكونون من الأشقياء يقدمون على العبادات الشَّاقة والأعمال العبادية الصعبة الكثيرة، ولكنهم يغيِّرون الرؤيَّة مع مواقع الإمتحان، ويصيرون كالمنغمس في مطالب النفس الأمَّارةِ الذي لا يقف على أسرار الحيرة[٢].

---

(١) في النسخة بدل: عاملناهم.

(٢) يعتقد البعض أن الإنسان موجودٌ غير معروف، وانه توجد إنحرافات في قوى خياله ووهمه وعقله، ولذلك يقولون في إحراز العدالة أنه يجب الاكتفاء بحسن الظاهر، وانه لا يستطيع أن يحرز ملكة العدالة ويظهر حسن الظاهر في البعض من النفوس من وجود الرياء والعياذ بالله. وإن كان الكثير من الأشخاص منغمسين في محاسبة النفس، وواصلين إلى مقام المراقبة، فإنهم يخدعون أنفسهم زوراً. ولذلك فإن معرفة بالغي مقام عصمة أولي العزم من الأنبياء ليست ميسورة. ولا يمكن معرفة ذلك إلا عن طريق الوحي. وبنظر التحقيق فإن العصمة في الكُمَّل من الأولياء المحمديين هي موهوبة أيضاً. والأمر في الكُمَّل من الأنبياء هو أيضاً مثلما ذُكر.

[١٠٨] وقد نقل حضرةُ أبو الحسن موسى بن جعفرعليه السلام عن كلام معجز النظام النبويصلى الله عليه وآله أنه يقول: الشقيُّ من شقيَ في بطنِ أُمِّه، والسعيدُ من سَعِدَ في بطنِ أُمِّه، فقال: الشقي من عَلِمَ الله وهو في بطنِ أُمه أَنَّه سيعملُ عملَ الأشقياء، والسعيدُ من عَلِمَ الله(١) وهو في بطن أُمِّه أنه سيعملُ أعمالَ السُّعداء(٢).

وفي الحديث النبوي المنقول في كتب متعدِّدة، وقد نُقل عن أصحاب الحديث أنَّ حضرةَ ختم المقام عندما يقول: جفَّت الأقلام وطويَت الصحائف وما من نسمةٍ كائنة إلى يوم القيامة إلا أنه كُتب مقعده من النار. . . كان الصحابة يقولون: أَفلا نتّكل على الكتاب ونَدَعُ العمل؟ فقالصلى الله عليه وآله : إعملوا فكلٌّ ميسَّر لما خُلقَ له وكلامُ معجز النظام سيِّد الساجدين ان نسبة القدَر إلى العمل هي كنسبة الروح للجسد، وهي تفسير للكلام النبوي: إعملوا. . . وفي علم القدر الحق، تطلب الأعيانُ القدرية الوجودَ بلسان الإستعدادِ الذاتي، والحق يجيب طلبهم بكلمة: «كن» التكوينيَّة. وعندما يقرر في عالم الشهادةِ المطلق ـ بعد التنزلات الكثيرة ـ أَمراً تشريعياً وتكاليف إلهية، فالبعضُ يقبل والبعض يَرُدُّ. والمذكورُ من الروايات في هذا الباب يدل على أَصلٍ أن الله يقرر السعادة والشقاء في دائرة التقدير: إن الله عزَّ وجلَّ خلق السعادة والشقاءَ قبل أَن يخلقَ خلقَه، ولا يتنافى هذا المعنى مع الإختيار، بل إِنه يثبت أصل أن النفوس الإنسانية تنقسم إلى أشقياء وسعداء. ولا تقبل مقدَّرَ التغيير. [١٠٩] قال الإمام الصادقعليه السلام في رواية بعد الرواية المذكورة: إن مَن عَلِمَه الله سعيداً وإن لم يبقَ من الدنيا إلا فُواقَ ناقةٍ ختم له بالسعادة.

وأكثر النفوس ترغبُ بالسعادة، والسعيد المطلق والشقي المطلق قليلون في مجموعة النظام البشري. ففي الحديث الأول من «باب السعادة والشقاوة» المذكور في كتاب التوحيد للشيخ الأقدام أعظم المحدثين حفظاً وأوثقهم دراية، رضي الله عنه، أن سائلاً سأل أبا عبداللهعليه السلام : من أينَ لَحِقَ الشَّقاءُ أَهل العصمةِ حتى حَكَمَ

---

(١) في بعض النسخ: الشقي في علمه الله. . . والسعيد من علمه الله.

(٢) التوحيد، طبعة النشر الإسلامي، «باب السعادة والشقاوة»، ص٣٥٦.

لهم في علمه بالعذابه على عملهم؟ فقال عليه السلام: عَلِمَ الله عزَّ وجلَّ أن لا يقومَ أحدٌ من خلقه بحقه، فلما عَلِمَ بذلك وهبَ لأهل محبته القوة على معرفته، ووضع عنهم ثقلَ العمل بحقيقةِ ما هم أَهلُهُ. وَوَهَبَ لأهل المعصيةِ القوة على معصيتهم لسبق عِلمِه فيهم، ولم يمنعهم إطاقةَ القبول مِنه، لأنَّ علمه أَولى بحقيقةِ التصديق، فوافقوا ما سبق لهم في عِلمِه، وإن قَدَروا أنْ يأتوا خِلالاً تنجيهم من معصيته وهو معنى: «شاءَ ما شاءَ» وهو سرٌ.

و«الرحمةُ الإمتنانيَّة» أو الرحمانيَّة لها سَرَيانٌ في جميع الأشياء، ولا يتوقف أصلُ فيض الوجود والرحمة الواسعة على العمل. والآية الكريمة: **﴿كلاً نمدُّ هؤلاءِ وهؤلاءِ من عطاءِ ربِّكَ وما كان عطاءُ ربِّك محظوراً﴾** فيها إشارة إلى الرحمة الإمتنانيَّة[١]. والرحمةُ الرحيميَّة التي هي من سوادن إسم «الرحمان» هي مخصوصة بأهل الطاعة، وفي هذه التبعيَّة تختفي أسرار الرحيم من الرحمان.

وتكون السعادة والشقاء في علم القدر قبل خلقِ الموجودات كامنةً في العين الثابت السعيد والشقي. وتبرز من الكمون إلى الظهور بعد التَّنزُّل من العلم إلى العين. وللعوامل والعلل الإعدادية مدخليَّة في ظهورِ ما هو كامن. وأيُّ واحدٍ من هذين النحوين لا يقبلِ التغيير من الوجود، إذ ان الموازنة بين العلم والعين هي أمرٌ واقعي. أما إذا أراد أحدٌ أن يسأل [١١٠] بأنه لماذا يتعيَّن المخلوقُ قبل التحقُّقِ الخارجي والفعل الدَّال على السعادة والشقاء بأنه سعيد وشقي؟ فإن الجواب هو أنَّ الله عالم بأفعال العباد قبل الوجود الخارجي. وهذا الجواب هو لمنع السائل من الإنحراف عن الواقع، وقصده كان قد ذُكر بالجبر والتحيُّر، ولو أَن أصل الإشكال بقي مكانه. إذ أَنَّ تفاوت الأعيان بصورة العلم القدري وتفاوت طينتها قبل الظهور الخارجي[٢]، وتعيُّن الأعيان بالأسماء المختلفة والمتقابلة في مقام الظهور هو سببُ

---

(١) إن مطمح إبليس هو نفس هذه الرحمة حيث: عاقبتنا إلى هذه المُرشد الأكبر.

(٢) في الخلقة يوجد نوعان من الطينة، الخميرة قبل الخلقة والطينة بعد الخلقة. حيث تكون الملائكة مرتبة في صنع وتجلية هذين الأخيرين.

التفاوت في الأعمال والأفعال الخارجية، والمقدَّر كائن: جفَّت الأقلان وطويت الصحف. والحاصل أن الناس تتفاوت في الصورة والتعيُّن، وباعتبار باطنهم وتعيُّنهم فإنهم منقسمون إلى سعيد محض وشقي محض، وبرزخ بين هذين الإثنين، وهو أمر لا يمكن اجتنابه. وإلى هذا أشار في الحديث النبويِّ المعروف: النَّاسُ معادنٌ كمعادن الذَّهب والفضَّة والمعادن الأُخرى. وقد قال الشيخ الأجل وسعدي آخر الزمان:

ضياء الشمس يشعُّ الحسنَ على الجميع ولكن
ليست الأحجارُ من نوعٍ واحدٍ لتغدو كلها جواهر

إن أحاديث «الطينة» هي إِحدى عويصات العلمِ الإلهي ومستصعبات الروايات. فإنَّ ما في كتاب الكافي من مجامع الأحاديث الأُولى الصادرة عن مصدر أرباب العصمة والطهارة، وما كان قد جمعه المرحوم المجلسي وأترابه وأتباعه في هذا الباب هو مصداق: «ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض». وصدر أَعاظم أرباب الحق واليقين لم يوفق في كتابة شرح على جميع أبواب «أصول» الكافي. أما ما كان قد كتبه في شرح أصول الكافي فإن فيه شقاءً للصدور. وقد قال بعضُ من لا خبرةَ له بعد ذكر شروح الكافي: أَوَّلُ من شرحه بالكفر. . . صدر الدين(!) حقاً إنَّ مرض الجهل المركب غير قابل للعلاج.

والمراد من «الطينة» هو العين الثابت لكل موجود ممكن، فإن لك عينٍ ثابت يكون مظهر إسم متناسب مع ذلك الممكن. والعين الثابت لحضرة ختم المرتبة هو أصل جميع القابليات، وقد قيل إِنَّ الطينة أصلُ كل شيء ومادةُ منشأ التعيُّن لكل صورة. وعند هذا فإِنَّ التوسع في البحث لا يتناسب مع هذه المقدمة.

[١١١] والعينُ الثابت أهلُ البيت عليهم السلام من أصلٍ واحد، وحقيقة فريدة هي الحقيقة المحمَّديَّة. وتلك الحقيقة هي صورة تعقل الذات وتعيُّنها من جهة انبساط الحق. وتعيُّن التعقل وحضور الذات للذات هو العين الثابت المحمَّدي عليه وعلى عترته التحيَّةُ والسلام. ومذكور في مأثورات أهل البيت أَنَّ. شيعتنا خلقوا من فاضل

طينتنا. والمرادُ من الجملة المباركة: عُجنوا بماءِ ولاياتنا، المشيئة الفعليَّة والوجود العام السَّاري في ذراري الوجود المتصفة بـ «الحقيقة المحمَّديَّة». وما في المأثورات النبويَّة والولويَّة راجع إلى «التقدير» والوجود العلمي، وقد جرى ذكر السعداء والأشقياء والمتوسطين. وهو متطابق من جهات مع المطالب التي نقلناها عن الشيخ الكبير صاحب فصوص الحكم في سر القدر. وقد أَوضحنا على سبيل التلخيص، والإشارة إلى دليل ما ذُكر وبرهانه، وينبغي مراجعة تفصيله في الحواشي على فصوص القيصري وشرح القيصري حاشية عبارات الفصوص(١).

وفي هذه الروايات جرت الإشارة إلى سرِّ القدر. والأشخاص الذين يعلمون ـ ولو عن طريق العلم النظري ـ أنَّ ما يقع ناشيءٌ عن العلم السابق والقضاء الإلهي، وان ما يتعلق بإرادة الحق هو الخير المحض، تتوجه قلوبهم إلى الحق دائماً، ويعلمون أن ما يقتضي استعداد كلِّ شخص وقابليته فإنه يصل اليه من ناحية الحق، ولا يحرم حضرة ربِّ الأرباب أيَّ مستحقٍ، كما قال رسول الله ﷺ: إن روحَ القُدُس نَفَثَ في روعي أَنَّ نفساً لن تموتَ حتَّى تستكملَ رزقها أَلا فأَجمِلوا في الطَّلب.

وقال أيضاً: إنَّ لربِّكم في أَيام دهركم نفحاتٍ أَلا فتعرَّضوا لها.

والنفوس غير المستعدة، فإن نفسهم ذاتاً أو عن طريق إلقاء الشبهات تشك بالنسبة للكلمات الوجودية وكتاب الوجود، وهم يتصوَّرون أَنَّ جميع كلماتِ الوجود متشابهةٌ، كما أنهم يتصوَّرون أَن عَدَمَ [١١٢] قابليتهم إنما هي ناشئةٌ من عدم توجُّه الحق والتفاته إليهم إذ كثيراً ما تضطرب كثرة التبعيض في نظام وجودهم وخلقتهم. ويبرزون في صدد الرفض. ويتصوَّرون أنفسهم محرومين. وبالتدريج يوقعون

---

(١) لقد صادفت كتابة هذه المقدّمة على الرسالة النفيسة «مصباح الهداية» الأثر العميق. المحقق لمصنفه الكبير مع عدة ساعات تدريس إسبوعية وتصحيح عدَّة كتب. لذلك فأنا معذور عن التوسع في شرح الكلام. وكانت القدرة على العمل والمطالعة وكتابة المقدمة والتعليقة قد شكلت في ساعات متوالية فترة عصر الشباب (ذلك نشاط ربيع العمر).

أنفسهم في ورطة الشكوك أكثر، ولا يستطيعون النجاة من الشبهات الشيطانية. وبنظر الغارقين في الأوهام في كتاب التدوين أي القرآن المجيد فإنه ناقص (لا يصل كثيراً) كذلك! ولكن أرباب التفكير وأصحاب القدرة الفكرية لا ينظرون إلى المتشابه من كلام الحق. وفي نظر البعض من المفسِّرين السطحيين أن هناكَ الكثير من المتشابه في كلام الحق، وبالرجوع إلى أصول لغة العرب وقواعدها فإن الأشياء الغامضة كثيرةٌ، وحده التبحُّر في العقليات، والسلوك إلى الله على أساس المعرفة، والتوجُّه الدائم الناطق بالآيات القرآنية، والأنسِ بالحق، هو مفتاح أصل فهم القرآن[1].

قال المصنف العظيم أعلى الله قدره في «المصباح الأول» من المشكوٰة الثانية (النور الواحد والعشرون): قد عرفت بما كشفنا الغطاءَ عن بصرك وصار اليوم حديداً أَنَّ ثبوت الأعيان الثابتة في العلم الإلهي بوجهٍ كثبوت الأنوار الناقصة في النور التام.

وكما مرَّ في مرتبة الواحديَّة فإن تميُّز الذات عن الأسماء والأسماء عن الأعيان هو بحسب التحليل العقلي. ويكونان متَّحِدين في عين وجود الأسماء الإلهيَّة والأعيان الثابتة، ولذا قال: إن ثبوت الأعيان الثابتة في العلم الإلهي بوجهٍ كثبوت الأنوار الناقصة في النور التام.

ومن المحتمل أن يكون الشارح العلامة القيصري قد قال لنفس هذا السبب: الأعيان الثابتة وجودات خاصة.

ومن المسلَّمات في علم الحق إنْ في العلم التفصيلي أو في العلم الإجمالي أنه لا مجال للتكثر الحقيقي. أما إِنتسابُ الأفعال إلى العين الثابت، أي الحقيقة المحمَّديَّة دون الأسماءِ الإلهيَّة، وقياس العين الثابت والأسماءِ الإلهيَّة بالماهيَّة

(١) الإحاطة بدرجات كلام الحق ومراتبه، والعبور من الصورة إلى المعنى، وشهود الكلمات عن طريق المعاني القرآنية هي اختصاص أرباب المعرفة وأهلها. وكل بطن من بطون القرآن مختصٌ بطائفة خاصة، وهو ينطق أيضاً على طوائف خاصة، وكل بطن له لسان خاص.

والوجود، والتي وردت في كلام أستاذ الأساتيذ الميرزا محمد رضا قمشه اى نوَّر الله [۱۱۳] مضجعه، يحتمل أن يكون بمعنى أن حجاب الذات يكون علماً مع الأسماء الإلهيَّة في التجليّات الأسمائية ويتجلى مع ما في حقيقة الذات وتكون الأسماء حجاب الذات. ولكن الفيض عن طريق خزائن الأسماء إلى الأعيان، ومن الأعيان إلى عالم الجبروت، بعد المرور بالعوالم الجبروتية وبعالم المثال والأرض الثالثة من غيب الهوية، ويتنزل من عالم المثال إلى عالم الشهادة. أما الماهيات في العلم (بمعنى العين الثابت) فهي تكون من جهةِ صور الأسماءِ الإلهيَّة وظهورها، وتكون بوجود خاص لولا وجود التمايز، ويتنزَّل فيض اوجود من غيب الذات إلى الأسماء، ومن الأسماءِ إلى الأعيان، ومن الأعيان إلى عالم الجبروت، وبعد التنزل يصل إلى عالم الشهادة.

ويعتبر البعضُ من أرباب العرفان أن العين الثابت لكل ممكن هو بمنزلة مثال النور الأفلاطوني. أو يشبهونه بـ: «المُثُل» التي هي بمنزلةِ الروح بالنسبة إلى الأنواع الخارجيَّة. ولذلك قال الشيخ في الفصوص بأن الأسماء الإلهيَّة من جهة الكليَّة والمعقوليَّة، والتحقُّق من جهة الوحدة، لا تحصل على تحقُّقٍ خارجي أبداً، ولها الأثر والحكم فيما له وجود عيني، ويجري هذا الحكمُ في الأعيان أَيضاً. ولذا قيل: الأعيانُ الثابتةُ لا تنتقلُ من الغيب إلى العين، بل الظاهر هو الظلُّ للغيب. وما قيل إنها ما شمَّت رائحة الوجود، مرادهم الوجود الخارجي. والأعيانُ من جهة كونها علوم تفصيليَّة للحق لا تقبل التجافي.

وأما قياسُ أُستاذ المشايخ الأسماءَ بالماهيَّة إنما هو من جهة التعيُّن، لأنَّ الأسماءَ إنما هي حُجُبُ الذَّات، والأعيانُ بنفسها حجاب على وجه الأسماء، لأنَّ كلَّ إسم يُعرف بصورته، ويُظهر بها آثارَه. ومن هذه الجهة فالماهية وجود خاصٌ إمكانّي، وليس في العالم غير سنخ الوجود. وقد حققنا هذه العويصةِ حيث قلنا: وللعلم ظاهر هو الكثرات المتميِّزة المختلفة، وهو حضرة الإمكان وباطن هو الوجود والوجوب الذاتي. فللوجود ظاهرٌ هو مرتبة الوجوب الذاتي،

وباطنٌ هو حضرة الإمكان. فالوجود هو الظاهر في عرصةِ الوجود والتحقق بالصورالعينيَّة والحقائق الخارجيَّة، وفي حضرة العلم بالصور العلمية. فالماهيات صوَرٌ علمية هي مظاهر لجهة بطون الوجود وظهور العلم. والحقائق العينيَّة مظاهر لجهة ظهور الوجود. والأشياءُ من جهة إمتيازاتها وجهات اختلافاتها راجعة إلى العدم والبطلان [١١٤].

ثم بعد ما أورد أعلى الله مقامه على أستاذ مشايخه عليهم الرحمة والرضوان قال: والتحقيق الحقيق بالتصديق ما عرفت في طيّ الأنوار الإلهيَّة إلى أن ساق الكلام بقوله: إنَّ التوحيد الحقيقي بإيقاع الإسم على المسمَّى، وإلا فعبادةُ الإسم كفرٌ، وعبادةُ الإسم والمسمَّى شرك[١].

وظاهراً، المراد من الإسم هو إسمُ الإسم، مثل إسم الله في الكتابة. وإذا كان من مُرادٍ من إسم الذَّات المتَّصف بالإلوهية فهو المعبود لَعباده. وأما من كان يريد عبادةَ الذات أي الَغيب المغيب، فليعلم أنَّ الذات غير متعيَّن بالتعيُّن المعبودي. وإله العالم هو الذات المتصفة أو المتعينة بالإلوهية. وأما الواصل إلى أعلى درجة الفناء كان ربه ومعبوده التعين الأول أو الحقيقة الجامعة للتعين الأول والثاني.

نقل وتحقيق:

قال الشارح العارف المحقِّق شرف الدين القيصري الساوي في الفصل الثالث من المقدمة التي صنَّفها لكشف معضلاتِ كتاب الفصوص وشرحه:

واعلمْ أن للأسماءِ الإلهيَّة صوراً معقولةً في علمه تعالى، لأنه عالم بذاته لذاته

(١) النور الواحد والعشرون. قال الإمام قدَّس الله سرَّه في هامش هذه الرسالة التي استنسختها من نسخة الأصل أيام شبابي: «ومعناه الآخر الإستقلال النظرُ إلى الأسماء بلا نظر إلى المسمى كفر، لستر المعبود الحقيقي بالأسماء، ومع استقلال النظر إليها على كون المعبود منظور إليه أيضاً شرك. وجعلُ الإسم مرآةً لعبادة الذات توحيد. وله معنى آخر أدقّ». هذه عبارته أَدام الله ظلّه الظليل على رؤوس مستفيديه، وأُديمت أَشراق نوره مستديماً على رؤوس المستعدين.

وأسمائه وصفاته. وتلكَ الصور العلميَّة من حيث إنها [١١٥] عينُ الذات المتجلية بنحوٍ خاص ونسبةٍ معيَّنة وهي المسمَّاة بـ: «الأعيان الثابتة» سواء كانت كليَّة وجزئية في اصطلاح أَهل الله. وتُسمى كلّياتها بـ«الماهيات» والحقائق، وجزئياتُها بـ«الهويات» عند أهل النظر.

والأعيان الثابتة هي صور الحق العلمية، ومنشأ إمتياز شؤون الحق من ناحية التجليات الأسمائية. ومن هنا فإن الأعيان هي تعيُّن الأسماء الإلهيَّة، وتأخرها عن الأسماءِ الإلهيَّة هو بحسب تحليل العقد الذاتي لتلك الأعيان. وتعيُّن الحق بالشؤون الكلية الإطلاقية هو منشأ تميُّز الصور العلميَّة. ومنشأ ظهور كل عين ممكن في الحضرة العلميَّة هو إسم من الأسماء الإلهيَّة. وكذلك فإن منشأ ظهور الأعيان الإمكانية هو الاسم الإلهي الكلي الجامع. وحقيقة التجلّي من ناحيةِ التعيُّن الإسم الحالي عن الغيب المطلق، حيث شأن ذلك الغيب هو عدم التعيُّن. وكل تعيُّن من ناحية الإسم منشؤة شأنٌ من شؤون الغيب. والإسم الجامع الإلهي هو منشأ جميع التعينات. والمراد من الإسم ليس نفس مفهوم الإسم، وهو في التجلّيات الأسمائية حقيقة الذات المتشئّنة بالشؤون الأسمائية. أي أنه في تسمية الإسم يُنظَر إلى تنزُّل الذات في جلباب الأسماء الكلية والجزئية، لا إلى المفاهيم المنتزعة من الذات في مقام الإلوهيّة، وإذا عرفتَ معنى ما حررناه لك تعرف أَن الأثرَ وإن كان للذات، ولكن الحقيقة الغيبيَّة المطلقة تأبى عن التجلي في مظهرٍ أيِّ مظهرٍ كان. لذلك فإن الأعيان الممكنة تستند إلى أستار الذات وحجُبها، يعني أن الأسماء الإلهية تكون سُبُحات وجه الحق وذاته، فإنه إنْ يظهر الحق بالتجلي الوجودي بدون هذه السُبحات: لاحترقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه بصرُه من خلقه.

وعلى نفس هذا الترتيب فإنَّ الأسماء الإلهيَّة أيضاً تصير في مقام التجلّي الفعلي عن طريق التجلّي في الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية ظاهرة أو ساريةً أو متجلية في الحضرات العينيَّة. وتتجلى في حقيقة حضرة الذات ولكن في جلباب الأسماء، وتسري في حقائق الذات الخارجية في جلباب الأعيان الثابتة بدون تجافي

الذات عن مقامِ غيب الغيوب، وبدون تجافي الأسماء عن أُفق الوحدة في حضرةِ الأعيان، والأعيان الثابتة هي نفسها ظل الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية هي ظل الذات، والأعيانَ الخارجية هي ظلال الأسماء الإلهية. والأعيان الثابتة من جهة أنها شؤون الحق فهي وجودات خاصة بتعبير [١١٦] الشارح العلامة القيصري، وهي أنوارٌ ضعيفة حسب تعبير العلامة الإمام المحقق نوَّر الله مضجعه. ومن هنا فإن أصالة الخاص هي سنخ وجود الأعيان من ناحية الوحدة لا الغيريَّة والكثرة. وهي واسطة ظهوره الحقائق الغيبيَّة، وظلاق أسماء الوجودات الخاصة من ناحية غيريَّة المفهوم. ومما ذُكر مُفَصّلاً، فإنَّ ما قاله أستاذُ مشايخنا العظام، عارفُ زمانه الميرزا محمَّد رضا قميشه أي الأصفهاني رضي الله عنه، ليس بلا وجه، قال:

فإنْ قلتَ: إذا كان اسمُ اللهِ والعينُ الثابتة المحمَّديَّة متحدين في العلم، فلِمَ أُسندَ العالم إلى تلك العين، ولم يُسند إلى ذلك الإسم؟ أقول: العينُ الثابتة تعيُّن ذلك الإسم، والشيءُ يفعل بتعيُّنه، فالمتجلّي في الملك والملكوت، والجبروت واللاهوت تلك الحقيقة[١] بإذن الله وخلافته، والله هو الملك الحق المبين.

ويعترف المرحوم الآغا محمد رضا والإمام قدَّس الله سرَّهما أن ما يظهرُ في الأعيان يكون أثر الأسماء الإلهيَّة، وأنَّ ما ينزل من خزائن الأسماء على المظاهر هو أثر الذات، بل أن سريان الأسماءِ الإلهيَّةِ هو عين سريان الحق وظهوره. قوله(قده): المصباحُ الثاني[٢] فيما ينكشف لك من سرِّ الخلافة... وفي حقائق إيمانية تطلع من مطالع نورانية. خلاصة هذا المطلع (المطلع الأول) هو أن التعيُّن الأول لاحق أو حاصل أَو عارض على الوجود المنبسط والنفس الرحماني، والمشيئة المطلقة، والحقيقة المحمَّدية، وهو تعيُّن في كسوة العقل الأول. وهو أول تجلّي الحق وظهوره في كمال الأسماء، ويكون الوجود المنبسط و[١١٧] المشيئة الفعليَّة التي تنزل من سماء الإطلاق إلى أراضي التقييد. والتعيّن الأول، والقيد الذي يقبله

(١) أي الحقيقة المحمَّدية.

(٢) من المشكوٰة الثانية.

الفيض السَّاري في ذراري الوجود، هو التعيُّن العقلي. ويجب الإنتباه إلى أن الأمر الساري في هذا السريان والظهور، إنما هو متقوِّم بالحق، بل إن التقوُّم بالحق هو كيفيَّة ظهوره.

وقد قال أرباب التحقيق بأن بعض التعينات تنبعث من ذات حقيقة الوجود، مثل تعيُّن «الأحدي» و«الواحدي». والبعض هو من القيودِ العارضة واللاحقة، مثل لحوق التعيُّنات غير المتناهية على الوجود المنبسط إلى الأبد.

والتعين الأول الواردُ على الفيض الساري والحقيقة المحمديَّة هو تعيُّن تلك الحقيقة في صورة العقل الأول. وقد جرت الإشارةُ إلى هذه الحقيقة في كلام البعض في الكاملين الذين قالوا: أَوَّلُ من بايعه العقلُ الأول وهو حسنة من حسناته. ويجب الإنتباه إلى أن الفبض من مجرى ومجلى العقل يسري في جميع الأشياء. ولذلك فإن البعض قال بصدد الجمع بين مشرَب العرفاء والحكماء في أول صادر عن غيب الوجود بأنَّ العقل مرتبة جمع وإجمال الوجود المنبسط، وأن الوجود المنبسط يكون مرتبة تفصيلية. ويؤيِّد هذا الجمعَ قوله ﷺ: أَوَّلُ ما خلق الله القلم. وورد أيضاً: أوَّلُ ما خلقَ الله نوري وأَوَّلُ ما خلق الله روحي[1]. وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام بسَنَدٍ صحيح أنه: سأل النبيَّ عن أَوَّلِ ما خلق الله، فقال: خلق الله ملكاً له رؤوسٌ بعدد رؤوس الخلائق. وفي حديث: أول ما خلق الله القلم، وكذلك في الخطاب الصادر عن الحق: إكتبْ. . فقال القلم: ما أَكتب؟ قال تعالى شأنه: القدر ما كان وما يكون إلى الأبد. وهو صريحٌ في أَن المشيئة الفعلية تنزل بذراري الوجود بعد المرور من العقل. حيث: **﴿أنزلَ من السَّماءِ ماءَ وسالت أوديةٌ بقدرها﴾**.

---

(١) وند انكر البعض من ارباب الحديث من العامة مطلقاً وبدون ذِكرِ دليل جميع الروايات والأحاديث المرتبطة بالعقل الأول، والتعبيرات الأخرى عن الصادر الأول مثل: أوّل ما خلق الله نوري وأول ما خلق الله القلم، وغير ذلك من التعابير. وينكر جمهور علماء العامة ومشايخهم الموجود المجرَّد عن المادة والمترفع عن الزمان. وتعتبر هذه الفرقة أنَّ الموجود مساوق للمحسوس. وقد قالوا بأنه لا يوجد غير المحسوس! ومنهم الحنابلة من اصحاب الحديث.

وتوجد في كُتُبِ الخاصَّة والعامة روايات في خلق نور حضرةِ ختم المرتبة وعترة تلك الحضرة عليه وعليهم السلام. وقد ذكر المصنِّفُ العلامةُ قدَّس الله روحه بضعة أحاديث في هذه الباب. وقد أوضحوا بالتفسير والتحقيق مضامين تلك الروايات، ومن الجملة حديث في كتاب الكافي (كتاب الحجَّة)، وهو مروي عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قالوا صلوات الله عليه: [١١٨] إنَّ الله كانَ إذْ لا كانَ، فخَلَقَ الكانَ والمكانَ، وخلقَ نورَ الأنوار الذي نوَّرَت منه الأنوار، وأَجرى فيه من نوره الذي نوَّرَت منه الأنوار. وهو النور الذي خَلقَ منه محمداً وعلياً[١].

مرجعُ الضمير «هو» في: وهو النور الذي خُلِقَ منه محمد، هو نور الأنوار الذي نوّرت منه الأنوار. ونظراً لإتحاد خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء، فإن هذين العظيمين قد عدا: «الصادر الأول». ووجه إتحاد هذين العظيمين هو أنه مع أن حضرة ختم النبوة يتقدم على كافة الموجودات في مقام الظهور، فهو صلى الله عليه وآله سيد العالم ومبدأ ظهوره، وختمه ورجوعه إلى الله، وإنما يتحدان في النهاية. حيث:

جاء النبيُّ كشمس ولكن القمر　　إتَّحَدَ في مقام «لي مع الله»

وتأخر حضرة مولى الموالي عن سيِّد الكائنات ليس كتأخّرِ الجوهر المجرَّد عن جوهرٍ مجرَّد آخر. ومن باب التشبيه هو كتأَخُّر العَرَض عن الجوهر، لأنَّ العَرَض من شؤون الجوهر، وظهور الجوهر والتشبيه مقرَّب من جهة وبعيد من جهات كثيرة.

وعلى هذا الأساس فقد نقل البعض من أربابِ الحديث الرواية الشريفَة: إنَّ الله تعالى كان إذ لا كان فخلق المكان. وبهذه الملاحظة فإن إطلاق «الممكن» على «المكان» له نظائر كثيرة في عرف الأكابر من المحدِّثين. وقد ذكر المصنِّفُ المحقق الحديثَ الشريف بنحو كامل بشرحه ودقائقه. وذوق قدوةِ أربابِ الحق واليقين هذا لا يحتاج إلى التوصيف.

---

(١) أصول الكافي، طبعة الحاج السيد جواد مصطفوي، ص٣٢٨.

وشرحُ المشكلات من الأحاديث وتقرير مراد أصحاب الولاية المحمَّدية المطلقة ووارثيها هو خارج عهدة المتكلمين. وهو ليس كافياً في بعض الموارد، وحتى التحكم بالعلم الأعلى والحكمة المتعالية، وكذلك في هذا المقام. ولا يمكن الإحاطة بذلك إلا برموز كلمات أرباب العرفان فهي تحل المُشكل حيث قال:

خليليَّ قطَّاع القوافي إلى الحمى   كثيرٌ وأَما الواصلون قليل

«فَحَدُّ الحُسن روى للورد ألف قصة».

[١١٩] ونظراً إلى أن أنظار السائلين وطلاب المعرفة في عصر الأئمة كان منصبّاً على عالم الشهادة والمادة، فقد سُئل هذان العظيمان بأن الله كيف كان عالماً بالأشياء قبل الخلق. وكان أئمةُ أهل البيت يجيبون كذلك بما يتناسب مع افهام هؤلاء. ولم يكن فكرُ الأئمةعليهم السلام وعملهم متواصلاً مع العلماء والمطَّلعين على المسائل العلميَّة. وبرأيي فإن الفضل سأل الإمام محمد الباقرعليه السلام عن أن الله هل كان مطَّلعاً على وحدانيته وتفرُّده قبل إيجاد الخلائق أو أن العلم بالوحدانية حصل له بعد الخلق لأجله، لأنه كان يرىٰ أن أصحاب الإمامعليه السلام كانوا مختلفين في هذه المسألة. فالبعض كان يقول بذلك، والبعضُ الآخر كان منكراً له، والبعض منهم كان يعتقد بأنه إذا كان الله عالماً بوحدته قبل إيجاد الممكنات، ولم يكن موجوداً غيره، فيلزم أن تكون الممكنات أزليَّة، فإن العلم بتفرُّده يستلزم العلم بذاته والعلم بالممكنات. وهؤلاء الأشخاص كانوا يفهمون من العلم على نحو الإطلاق، أن الصورة زائدة على الذات. وكان البعض من الصحابة يتوهمون أيضاً أنه إذا كان الله عالماً بالأشياء قبل إيجاد العالم، فيجب أن تكون الممكنات موجودة قبل الوجود. فإن هؤلاءِ يتوهمون أن العلم لا يتعلَّقُ بالمعدوم، وكذلك في بصَر الحق وسمعه، من جهة أن السميع هو بزعمهم الشخص الذي يسمعُ الصوت، وأنَّ البصير هو الشَّخصُ الذي يرى المُبصَر، وهو مُشكِلٌ عندهم. وما قاله أمير المؤمنينعليه السلام: بصيرٌ إذ لا منظورَ إليه من خلقه، هو جواب عن شبهةِ غير المطَّلعين على هاتين الصّفتين الإلهيَّتين اللَّتين تعدان من الأسماءِ الكليَّة وأُمَّهات الأسماء. وقال كذلك: عالمٌ حيث لا معلومَ له، وسميعٌ إذ لا مسموع له.

وكانت قد اتّسعت دائرةُ الإختلاف والنقاش بين أصحاب الأئمة في الذات والصفات والأسماءِ الإلهية، وبعد مرور قرنين أيضاً. وخبرُ بهجة الأثر: وأمّا الحوادثُ الواقعة... فهو ينظر إلى أنواع الاختلاف بين أصحاب أهل البيت ومقتديهم الذين لا نجد بينهم إلا القليل من أصحاب القريحةِ المستقيمة والمتكلمين المجتهدين.

وهذا ما قاله المصنف العلامة رُفع في الخلد مقامُه في بيان معاني حديث: إن الله كان إذ لا كان:

وقوله: «فخلَقَ الكانَ والمكان» إلى قوله: «منه الأنوار» إشارة إلى [١٢٠] ترتيب أُمهات مراتب الوجود من النازل إلى الصَّاعد(١).

وهو تحصيل دقيق من معاني الحديث الشريف. وكلام الكُمَّل من العترة هو مثل القرآن والكلام الثمين المدوَّن في بطون الكتب المتعددة. ومرتبةُ الإمام عليه السلام ومقامه في مقام ذكر الحديث المذكور وبيانه قريبٌ من مقام تعيُّن الحق بالإسم الجمعي «المتكلم»، وما أفاضَ فيه من المعارف مأخوذٌ من: «حيّ لا يموت»، وهو ليس مثل علمِ أرباب الرسوم المأخوذ علمهم من: «ميِّتٌ بعد ميّت».

والمراد من: فَخَلَقَ الكان والمكان، هو خلق الكائنات والمكونات، يعني الموجودات الواقعة في عالم الخراب، وهي رونق المادة والصور النوعية والحقائق المتصرِّمة المتحرّكة. والشاهد على ذلك قوله عليه السلام: خلق الكان والمكان، إذ أنه قد سئل عن مكانِ جهة تحقُّق الحق. ولكن ترتيبَ الحديث ونظمه الخاص لا يتلام كثيراً مع هذا التوجه، فدائماً كثيراً ما يشاهد في الأحاديث عدم مراعاة النظم والترتيب الخاصين. وفي واقع الحال، فقد ذُكِرَت في نفس هذه الأحاديث مطالبُ عالية بجملٍ في منتهى الدِّقة. ولم تجرِ مراعاة النظم والنسق الخاصين في هذا الحديث أيضاً.

---

(١) المطلع الثاني.

وهناك ناحية أخرى هي أنه في خلق نور الأنوار يجب القول بالتوجيه، فإنَّ «نور الأنوار» خارج عن عالم الخلق والكون والنسبة الخلقية، مع التنزل من هذا الأصل وقبول إطلاق «نور الأنوار» على الحقيقة المحمَّديَّة والمشيئة المطلقة السَّارية.

أما في جملة خلق الأنوار، فالمراد من الأنوار هو العقول الطولية والنفوس الرئاسيَّة التي تكون كلها من مراتب النور وتجلّي النور المطلق.

ومن ناحية أخرى فإن المراد من «نور الأنوار» هو الحقيقة الغيبيَّة، ومنها نور الذات وحقيقة النور الذي لا يُدرَك ويُدرك به، والضياء يُدرَك ويُدرك به. فيصبح المراد عدم مراعاة الترتيب، ولكن مع ملاحظة أنه الوارد في النسخ المعتبرة:

خلق نورَ الأنوار الذي نُوِّرَت منه الأنوار، وأجرى فيه من نورِ الذي نُوِّرَت منه الأنوار، وهو النور الذي خُلِقع منه محمد.

[١٢١] وتملك العبارة نظمها الخاص، إذ أنَّ نور الأنوار هو نفس «الفيض المقدَس» الذي تتنوَّر منه الأنوار أي الحقائق النوريَّة. وهي من نفس نور الأنوار التجلي الأحمدي والعلوي عليه السلام الأول المتحقق باستمرار حيث قال تكراراً حضرة ختم المرتبة:

أنا وعلي من نورٍ واحد، وأنا وعليّ من شجرةٍ واحدة.

وبناءً عليه فإنَّ عالمَ الأنوار هو عبارةٌ عن العوالم الجبروتيَّة التي هي أول منزلٍ من منازل غيب الهويَّة، وباعتبار آخر، جرى التعبير عن ذلك العالم بـ: «المنزل الثاني لغيب الهويَّة الإلهيَّة»، وقد قُصِدَ من عالم المثال: «المنزل الثالث لغيب الهويَّة». ومرجع «هو» في هو النور الذي... «نور الأنوار» أو هو: نورُه الذي نوِّرَت منه الأنوار. ويُحتمل أن يكون نور الأنوار المقصود الفعلي من: النور الذي نورت منه...

وفي «المطلع» الثالث من المصباح الثاني وَرَدَ في الأثناءِ الحديثُ عن «الصادر

الأول»، وقد أوضحَ الإمامُ (قده) في هذه المسألة أن الصادر الأوّل عند الحكماء هو العقل الأول. وهناك إشارة على هذا الأصل في روايات متعدِّدة في كتب أرباب الحديث من الخاصَّة والعامَّة، ولم يُرِدْ واحدٌ من أرباب الدِّراية هذا الأصل الأصيل والقاعدة غير القابلةِ للإنكار[1].

والذين يعتبرون أن صدور الكثير عن الحق جائز، لا يعتبرون مبدأ المبادىء ونور الأنوار واحداً حقيقياً، وهو من القائلين بالصفات الزائدة والجهات المتكثِّرة في الحق. وما من جهة كثرةٍ عند القائلين ببساطة الحق الذاتية والنافين للصفات الكلية الزائدةِ على الذَّات ـ خلافاً للشيخ الأشعري وأذنابه، فإنَّ الأشاعرة يعتبرون أمهاتِ الصفات زائدةً على الذَّات فقد افترضوا أَن الذات ماهية مجهولة الكُنه ـ فالاختيار هو عينُ ذاته أيضاً، ولذلك فإنه بهويَّته البسيطة منشأ ظهور جميع الأشياء، ولكن على سبيل النظم والتنسيق، فإن نزول البركات في سماءِ الإطلاق إلى أراضي التقييد هو عن طريق الأَشرفِ فالأشرف إلى أن ينتهي إلى الأخس [١٢٢].

الشيخ الكامل الغزالي الذي كان شيخَ الأشاعرة في زمانه اعتبَر عند تأليف التهافت هذا الأصل المسلَّم به في هذا الكتاب موردَ سخرية. وهو يعتبر صراحةً أنَّ القائلين بنفي الصِّفات الزائدة من منكري الصفات. وقد غفِلَ عن أن الصفة الزائدة على الذات ـ كل صفةٍ تُفترض ـ ستكون محدودةً. والموجود المتأخر عن الذات غير المتناهية متناهٍ ومحدود بحد العدم. وكلام آدم الأولياء وسرّ الأنبياء عليه السلام ينظر إلى نفس ما يلي:

ليس لصفته حد محدود، ولا نعتٌ موجود.. وكمالُ الإخلاص له نفيُ الصِّفاتِ عنه.

والغزالي في ذلك الزمان كان قد افتخر بالإرادة بالشيخ الأشعري، ويُحتمل أن

---

(١) مما عُرض فإن أرباب الدراية هم مراد المحققين من أرباب التحقيق. أما أن يكونوا جهلة مغرورين الذين تحدَّثوا بدون التوجه إلى معنى واحد حقيقي في جميع الأمكنة بإنكار الأحدية الذاتية:

عينٌ منفتحةٌ وأُذُنٌ منفتحةٌ وهذا العمى؟ إنني في حيرةٍ من إغلاقِ الله للعيون

يكون [هذا] الإفتخار قد استمر] حتى آخر لحظة من حياته. ومن العجيب أن ابن عربي كان قد قبل كذلك الجهات المختلفة في الحق. أما تلميذه صدر الدين القونوي فقد ردَّ ذلك. وقد قال الشيخ في المجلد الأول من الفتوحات المكيَّة:

مسألة: الواحدُ من جميع الوجود لا يصدر منه إلا واحد، وهل ثمَّ من هو على هذا الوصف أم لا؟ في ذلكَ نظر للمصنف ألا ترى الأشاعرة ما جعلوا الإيجاد للحق إلا من كونه قادراً، والإختصاص من كونه مريداً، والإحكام من كونه عالماً؟ وكون الشيء مريداً ما هو عينُ كونه قادراً، فليس قولهم بعد هذا: إنه واحد من كل وجه صحيحاً بالتعلُّق العام. وكيف وهم مثبتو صفات زائدة على الذات قائمة به تعالى، وهكذا القائلون بالنِّسَبِ والإضافات(1).

[١٢٣] ومن هنا فإن ما في الكتابة لا يخلو من المشكلات. فأحياناً يرد في رسائل الشيخ الأكبر (قده) مطالب غثَّة وسمينة في نفس الحاشية معاً. فمن يقول بعدم جواز صدور الكثرة عن الوحدة يعتبر الحق الأول واحداً حقيقياً، ويقول ببطلان القول بالصفات الزائدة، وان معاني جميع الصفات تتحقق في كل صفةٍ من

---

(1) الفتوحات المكيَّة، طبعة الأستاذ عثمان يحيى، ج١، ص١٩٢ ـ ١٩٣. وكان عثمان يحيى قد تعهَّد شخصياً بإتمام طبع الفتوحات، وبالفعل كانت له يد بيضاء في ذلك. وأول من تصدَّى لأول طبعة من الفتوحات الأستاذ العارف المجاهد، القائد الروحي للثورة الجزائرية عبد القادر الجزائري أعلى الله مقامه. وهو نفسه كان من أرباب السلوك والمجاهدة، وله آثارٌ قيِّمة، وطبع الكتاب بدقةٍ كافية، وهو الوحيد في بابه، بإخراج لم يسبقه سابق ولا يلحقه لاحق. والمصحّح الجديد عثمان يحيى كان لوقت قصير زميلاً للبروفسور كوربان، وقد نشر قسماً من الفتوحات في بضعة مجلدات. وقد وضع هذا الكتاب بأسلوبٍ جديد مشتملٍ على الجزئيات والدقة في متناول أيدي المحبِّين، وهو عمل عظيم يتطلب سعي وجهود مجموعة من عشاق المعرفة وقد تعهَّد بأن يجعله فريداً وقد أوفى بعهده وفاءً حسناً. وكان يستمر في عمله بالطبع التدريجي، وبيع المجلدات. فغالباً ما كان الناشرون يطلبون يطلبون النفع قبل إتمام الطبعة الأولى، فقد طبعت المجلدات بطبعة أوفست (إصنغ وبغ!) بصورة رديئة، وقد عُرضت في السوق بحروف لونها ممحيّ وضعيف وباهت. وقد طبعت بدون خبرة بحروف رفيعة جداً وكذلك فإن الورق لم يكن مناسباً لهذا المكان، وهو في القدم كالحروف التي تستعمل في الزمن الماضي، ويظهر أنها استعملت لمدة طويلة وكذلك فإنَّ هذا القبيل من طلب المنفعة في عمل العلم هو من مظاهر الانحطاط الثقافي، وناشىء من فقدان المؤلفين الحقيقيين.

صفات الحق بحسب الواقع والوجود الخارجي. والفرقُ كبير بين كثرة الصفات بإعتبار المفهوم ووحدتها باعتبار التحقق والوجود الخارجي.

وللشيخ في الفتوحات نوع من النقاش في أن الحق واحد حقيقي، قال:

قولُ القائل: إنما وجد عن المعلول الأول الكثرة، وإن كان واحداً لإعتبارات ثلاثة وجدت فيه، وهي عقلُه، علَّتُه، ونفسُه، وإمكانُه!

فنقول لهم: ذلكَ يلزمكم في العلَّة الأولى، أعني وجود إعتبارات فيه، فلِمَ منعتم أن لا يصدرَ عنه إلا واحد؟ فإن أن تلتزموا صدور الكثرة من العلّة الأولىٰ أو صدور واحد عن المعلول الأول، وأنتم غير قائلين بالأمرين[1].

ولم يعتبر الشيخُ الأكبر حقيقة الذات من ملاحظة أن الغيب المحض هو مبدأُ الكثرةِ، فإن الذات بعد التجلِّي الذَّاتي وشهود الحاصل من شهودِ الذَّاتِ للذات، والتعيُّن الأحدي والواحدي، والتعين الألوهي، تصير مبدأَ الظهور بالوحدةِ السَّارية والنفَس الرحماني. وبعبارةٍ أخرى فإنَّ مبدأ ظهور السَّلاسلِ الطوليَّة والعرضيَّة هو اسمُ الله المتجلِّي في [١٢٤] العقل الأول، أو ظهور الحق بالإسم الكلي «الرحمان» والنفس الرحماني و«الحق المخلوق به». ولكن الأصل الوحيد المسلَّم به والذي لا يقبل الإنكار، هو أن الكثرة في تعيُّن «الأحد» و«الواحد» بإعتبار المفهوم وحقيقة الوجود تبقى بالصرافة والوحدة.

ولم يتفوَّه أحدٌ من أرباب التحقيق بأن تحقق الكثرة الواقعي والحقيقي للوجود هو قبل تنزُّله في المراتب الخلقية والمجالي الإمكانية. وبعبارة أُخرى فإنَّ الحقَّ في مقام الإتِّصاف بـ: «الإلوهية» أو «الواحديَّة» هو واحد حقيقي. وكذلك مظهره، فهو في مذاق قومِ الحقيقة المحمَّديَّة التي هي أصل كافّة القابليات في مقام العلم، ومنشأ الأصَل الفاعل في مقام العين. ويُسمِّي أرباب النظر مظهر الواحد ذلك بـ: «العقل الأول» وهو لا يخلو من الكثرة ـ في الخارج

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٤.

وليس بحسبِ المفهوم ـ وهذه الكثرة لا توجد في الحق تعالى.

ويلازم جهة الإمكان هذه تنزُّل الوجود من سماءِ الإطلاق إلى أراضي التقييد، وهي نفس منشأ الكثرات. وصفةُ الإمكان هي أُمُّ الكثرات، ومنشأ إنتزاع ذلك الحدِّ الحاصل من التنزُّل. وليس للوجود حدٌّ في مبدأ الوجود، وهو غير متناهٍ، بإعتبار شدَّةِ النوريَّةِ والوجود. ولا يكون العقل المتَّصف بعدم التناهي شديداً.

وتشاهد حقيقة الوجود نفسها بشهود الواحد والأعيان التي هي صوَرُ معلوميَّة الذَّات. وهي تشاهد بنفس هذا الشهود ـ أي الشهود الذاتي ـ جميعَ التَّعينات الحاصلة من التجلي في المظاهر، كما تشاهد بنفس هذا الشهود الأسماءَ الإلهيَّة المُستجنّة في الحقيقة خارج الوجود. بإستجنان العلم الإجمالي والتفصيلي. وبعبارةٍ أوضح فإن تعين الأحد والواحد، وظهور الحق وتجلّيه بـ: «الفيض الأقدس»، وتعيُّن حقيقةِ الوجودِ بالصور الأسمائيَّة والأعيان الثابتة، [هذا كله] لا يوجب تكثُّر الحق بإعتبار إتِّصافه بالأحدية، ولا يوجب حصولُ الكثرةِ، وتعدُّدِ الجهات الإعتبارات في الوجود المحض، بل إنَّ الكثرةَ هي أَمرٌ عقلي، وتعيُّنُ الأسماء بالصوَر القدَرية هو فقط باعتبار تحليل العقل.

وتحصلُ الكثرة من ناحيةِ تجلّي الأسماء في جلباب الأعيان الثابتة، فإنَّ وجودها وكمالاتها الخاصَّة لا تتحقَّق من ناحيَةِ الإطلاق والمعقولية في الخارج ولها الأثر والحكم فيما له وجودٌ عيني.

تال الإمام العارف في المطلع الثالث في المصباح الثاني:

هل بلغك إختلافُ ظاهر كلمات الحكماء المتألّهين والفلاسفة [١٢٥] الأقدمين؟.

يتّفقُ المحقّقون من العرفاء وكُمَّل الصوفيَّة والغائصون في بحر المعرفةِ من الحكماءِ، على القول بأن الصادرَ الأوَّل والتجلّي الأوَّل للحق هما واحد في المراتب الكونيّة والدرجات الوجوديَّة. وأَن صدورَ الكثير في مرتبة واحدة موجبٌ للكثرة في

مبدأ المبادىء، مع التسليم والإتفاق على أنَّ الصَّادرَ الأول مشتملٌ على كمالات المادون، وانه مظهرٌ لجميع أسماء الحق وصفاته[1]. وأنَّ فيض الوجود إلى الكائنات إنما يصل منه، حيث يقول: نحن السَّابقون الآخرون، أو: نحن الآخرون السَّابقون. فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي. ولسانُ مرتبةِ هذه الحقيق: كنتُ نبياً وآدمُ بين الماءِ والطين.

والمصنف المحقّق في مقام تحقيق حقيقة النبوّة والولاية قبل التعيُّن الخُلقي وبعد الظهور في مراتب الغيب، يعني مراتب الجبروت والملكوت، ثم الظهور في عالم الشهادة والرجوع إلى ما بدأ منه، والولوج في المرتبة الواحدية (قاب قوسين) والأحديَّة (أَو أَدنى). وفي هذه الرسالة المختصرة التي هي في واقع الحال مشتملة على أُمهات مباحث الولاية والنبوَّة التي هي أَعمُّ من النبوة التشريعيَّة. [أقول: إن المصنف المحقق] قد أوضح الموافق مع ذكر الأدلة العقلية والنقليةِ معاً بكتابة أَعلى المباحث العرفانيَّة والذوقيَّة.

وقد إتَّفقت رؤية المحقِّقين من الحكماء الأقدمين، أي الأوائل[2] والمتضلِّعين

---

(١) عدا البعض من الأسماء التي تكون حاكمة على المظهر الموجود في عالم المادة. لذا فإن أفضل الكائنات هو الموجود الذي هو مظهر جميع الأسماء والصفات، ومن هذه الوجه فإن أكملَ الكائنات هي الحقيقة المحمّديَّة الجامعة لجميع الحضرات، ومن الجملة حضرة «الشهادة».

(٢) الحكمة الإلهية هي مع ما ظهر في اليونان، والمحققون من أساطين فن الإلهيات كان لهم اليد البيضاء في تلك الأسباب. وبعد ذلك ولضرورة الزمن والاحتياج في ديار الإسلام فقد ترجمت مقالات العلماء والمتألهين اليونان إلى لغة الإسلام الرسميَّة فحصل النضج. ولكنَّ المفكرين المسلمين الكبار كانوا قد أَدركوا تلك المطالب، وقد أوضحوا شرحها بمهارة تامة. وكان وارثوا هذا العلم من نوابغ البشر وبنظر المحققين فقد أَوضحوا بالتأليف الآثار العلمية الأعم من الإلهيات والطبيعيَّات والرياضيات وفروع العلوم الأُخرى. وكان الشخصية الأولى في العصور الأوليَّة وابتداء رغبة العباقرة بتحصيل الحكمة والمعرفة، والتي أكملت المعرفة بتدوين كامل علم الحكمة. [كانت هذه الشخصية] رئيس فلاسفة الإسلام إبن سينا. ولأنه أحس بالخطر في موطنه، فقد تركَ ديارَه وبعد تحمّل المشقات إختار السُكنى في همدان. وبناءً على السيرة التي كتبها تلميذه، فقد جمعَ بين مشاغل الوزارة والتدريس والتصنيف، وأخرج آثاراً لا مثيل لها. ولم يكن للشيخ ثانٍ من حيث الفهم وقوة الذكاء. فقد أعطاه الله نبوغاً لا مثيل له جعله لا يحتاج إلى معلم من البَشر. وقد كان الشيخ حائزاً على الدرجة الممتازة في عصره في علمي التفسير والفقه أيضاً. فأرسطو=

في الحكمةِ والمعرفة في العصور الإسلاميَّة، ومشايخ الصوفيَّة (أرباب الكشف والشهود) [١٢٦] على أَنَّ مبدأ المبادىء المبرَّأ عن أنواع التركيب وأقسامه، والمتَّصف بالبساطة الحقيقيَّة والواحدة الصرف، لا يصدر عنه إلا واحد. ولا يوجد عندهم أيُّ خلاف في هذه المسألة. ولكنَّهم إختلفوا في أنَّ هذا الواحد الصادر عن الأُفق المطلق «العقل الأول» أو «الوجود المنبسط» و«المشيئة الفعليَّة» و«النفس الرحماني» و«الحق المخلوق به». فالحكماءُ قبل صدر المتألهين قاطبةً كانوا يعتبرون أن الصادر الأول هو العقل الأول، والعرفاء كانوا يعتبرونه «الوجود المنبسط» والرحمة الإلهية الواسعة «الرحمة الإمتنانيَّة». وقد ذكرت كل جهة أدلَّةً لإثبات وجهة نظرها. وأغلب هذه الأدلَّة قابلة للمناقشة.

وقد نقل المصنف المحقق (قده) بعد نقل مورد إختلاف هاتين الطائفتين عن الحكماء والعرفاء من نصوص الشيخ المحقّق صدر الدين الرومي القونوي:

والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد، لإستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً ما هو أكثر من واحد. لكن ذلك الواحد عندنا ما هو الوجود العام المفاض على أعيان المكوّنات، وما وجد منها ومالم يوجد مما سبق العلم بوجوده. وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى... وبين سائر الموجودات.

ثم قال (قده): وقال بمثل المقالة في مفتاح الغيب والوجود.

وقد قال المؤلف المحقق في المطلع الرابع: قد حانَ حين أداءِ ما فرض علينا بحكم الجامعة العلمية والعرفانية والأخوة الإيمانية بإلقاء الحجاب عن وجه مطلوبهم.

= أمضى سنوات طويلة في تحصيل المنطق والفلسفة والعلوم الأخرى. وما تعلّمه كان بعد سنواتٍ من التلمذة على يد أستاذ، أما إبنُ سينا فقد حصّل التعليم على نفسه في مدة قصيرة بفضل استعداده الذي لا مثيل له.

والمنظور من إلقاء الحجاب توجيه وجيه، وهو الجمع بين العرفاء الشامخين والفلاسفة [١٢٧] المحقِّقين ببيان صريح، ويعني تقرير هذه الحقيقة: فإن طور العرفاء وإن كان طوراً وراء العقل إلا أنه لا يخالف العقل الصريح.

ولا تنافي مشاهداتُ أرباب المعرفةِ الحكمَ الصريحَ للعقل، ولا يخالف البرهان العقلي شهود أرباب الكشف. وينظر أربابُ المعرفةِ وسلاطينُ إقليم الحكمةِ إلى جهات الكثرة وحفظ مراتب الوجود وظهورها في عوالمِ الغيب والشهود، وإلى مراعاة جهات العلل والأسباب، وكيفية تحقق قوسي الصعود والنزول. وتكون وجهة جهودهم بيانُ كيفيَّة صدور الكثرات عن الواحد من جميع الجهات مع حِفْظِ أصلِ أنَّ فيضَ الوجود في قوسي النزول ينزل إلى عالم المادة بعد المرور في الدَّرجات والمراتب الأشرف وعوالم الجبروت والملكوت.

والشروع في قوس الصعود بحركةٍ إنعطافيَّة من الأخس، وبعد طيِّ المنازل المعدنيَّة والنباتية والحيوانيَّة والإنسانيَّة يختم بأشرفِ الموجودات. ويتحقق باب الخيراتِ والبركات النازل من مقام غيب الوجود بالتعيّن العقلي، ويختم بالعقل في قوس الصعود. وفي الحقيقة، فإنَّ الكثرات المترائية في نظام الوجود تستند إلى الصَّادر الأول والقلم الأعلى. وهذا القلم بناءً على الروايات العالية المضامين هو النقوش غير المتناهية المضروبة على لوح الوجود، حيث: أَوَّلُ ما خلقَ الله القلمَ وقال له الله: إكتب علمي في خَلقي إلى الأبد.

وأما أرباب العرفان والمحقِّقون من أصحابِ اليقين فلم ينظروا إلى تعيُّنات العوالم، ويروا أن تعينات الوجود المطلق المعبَّر عنها بـ «الماهيات» في العوالم خيال من الخيال[١].

---

(١) المراد من الخيال ليس التخيلات التي لا تحاكي الواقع. والمقصود من: «عالم ما سوى الله» ليس المفاهيم والماهيات الإعتبارية بل الوجود الإمكاني من جهة أنه مظهر كمالات الحضرة الغيبيَّة الوجود، وما من جهة له غير الحكاية، ولذلك يقال له: الوجود الظلّي. وظلُّ الشيء بالنسبة إلى حضرة الوجود شيءٌ وليس بشيء. وقال الصادق عليه السلام حيث سئل عنه: هل الظلُّ شيءٌ أَم ليس بشيء؟ انظر إلى ظلّك إنه شيءٌ وليس بشيءٍ.

[١٢٨] تحقيق عرشي:

العارفون الناظرون إلى الحقائق ومَشاهدِ درجات الوجودِ ومنازله، وأَصحابُ مقامِ التمكين والدَّعوة النبويَّة، لِسِعَةِ دائرةِ ولايتهم لا ينظرون إلى الأشياءِ بالعين اليُمنى ولا بالعين اليُسرى.

وأصحابُ الولاية المطلقة، وورثةُ مقام حضرة ختم الولاية والنبوّة وعلومه وأحواله، يقولون بالوحدةِ في الكثرة والكثرةِ في الوحدة. وتتجلى حقيقة الوجود في المظاهر الخلقية بدون التجافي عن مقام غيب الغيوب.

لذا فإن أرباب التحقيق يعتبرون حقيقة الوجود أو حقيقة الذّات من الحقائق الإرسالية. ومعنى سريان الوجود في مظاهر الغيب والشهود هو تنزُّل الذات وظهورها في المظاهر الخلقيَّة، حيث أن التَّنزُّلَ الأول هو ظهور تلكَ الحقيقة في وصف الوحدة. وقد جرى التعبير عنها بـ: «النَّفَس الرحماني» و«الوجود المنبسط». وقد سمّى العرفاءُ الصَّادرَ الأول أَو تجلي الوجود الأول في قيد الإطلاق بـ: «النَّفَس الرَّحماني». وهو عبارة عن نفس الظُّهور والسَّرَيان في مراتب الأكوان، وقد جرى التعبير عن الوجودات الإمكانيَّة التي تُسمَّى الوجود المقيَّد بـ: «فعل» الحق. وقد ورد في أسفار أرباب العرفان:

فاعلمْ أنْ أحد إعتباري الوحدة، وهو الحقيقي منهما، هو معنى الإطلاق الذي يلحقُ الوجود لذاته، ويقتضيه أولاً، فإنه من خواصه اللازمةِ البيِّنة. فحقيقةُ الوجود حيث لا يظهرُ إلا به، ولا يتحقَّق إحكامها إلاّ باعتباره. وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عن الوجوب. والثاني من الإعتبارين هو النسبي منهما. هو الذي يلاحظ فيه الحقائق الإرتباطية. ولا شك أنه إنما يلحقُ الوجود بعد إرتباط لحوق العلم إيّاه والإمكانُ إشارةٌ إليه[١].

---

(١) منقول عن كلام المرحوم الأستاذ مير شهاب الدين النيريزي.

أما [بالنسبة] لما ورد في كلمات العرفاء من أنَّ كلَّ الصفات الكمالية تكون متحدةً في عين الوجود أو ظاهر الوجود، فإن مرادهم هو حقيقة الوجود المتَّصِف بالأزليَّة الذاتيَّة لا مقامِ غيب الغيوب. وكذلك فإنَّ مرادهم في كل موضعٍ من كلماتهم كانوا قد تحدَّثوا فيه عن الحقائق الإرتباطيَّة [١٢٩] إنما هو الوجوداتُ الخاصة التي تكون ظلّ الوجود. وقد عبَّر صدرُ الحكماءِ والعرفاءِ عن هذه الحقائق الإرتباطية بـ: «عين الرَّبط بالحق» أو: «المعاني الحرفيَّة» بإصطلاح أرباب الحقيقة. ويقال لها بإصطلاح أرباب المعرفة: «الإضافة الإشراقية» و«أثرُ الوجود الخاص الإمكاني»[1].

وقد قال صدر المتألهين بوجهٍ جمع بين قول أرباب التحقيق من العرفاءِ والحكماءِ، فقد قال بأن رؤية القائلين وبكون الصادر الأول هو العقل الأول، [يعني] أن الفيض المقدَّس هو نفس التعيُّن والفيض لا المُفاض والمتعيَّن. ومعنى كلام عظيم زمانه هذا هو أن الفيضَ المقدَّس هو نفس ظهور الحق وتجلّيه وعينُ تدلّيه وظهوره لا المفاض والمتعيَّن. والعقل الأول هو التعيُّن الأول الطارىء على الفيض المقدَّس. أما بيان هذا المعنى فهو أن الضروري الصدور يفترض المصدر والصادر والمفيض والمُفاض. وهو أيضاً فرع من الغيريَّة والتَّعدُّد، ولا يكون ذلك القدر وَجيهاً، فإن وجود العقل الأول بناءً على مسلك التحقيق هو نفس الربط والنسبة بمبدأ الوجود، بل نفس ظهور حقيقة الحقائق تلك، بإعتبار التعيُّن بمرتبة الإلوهيَّة، وكذلك فإن العقل الصادر عن نفس الذات بسيط حقيقي. ولذلك فإنه إذا تصوَّرنا أَنَّ عقلاً آخر يصدر ويتنزل عن الحق في مرتبة العقل الأول فسيلزم من ذلك الكثرةُ في الذَّات، بالإضافة إلى ما ذكرنا من أن الفيضَ المقدَّس يسري ويظهرُ في جميع

(١) إن ما يُرى في بعض المراسلات الحِكَميَّة والعرفانيَّة من أن العلم والحقائق الإمكانية هي نفس الماهيات العارضة على الوجود في مقام السَّرَيان والظهور ليس له أساس صحيح. فالإمكانُ في نظر التحقيق هو وصفُ وجودٍ ظلّي. والنَّفَس الرحماني والوجود الساري والظاهر في أودية الإمكان هو وجودٌ خاصٌ موصوف بالمُطلق والمقيَّد.

المظاهر الإمكانيَّة. وسريان «النَّفَس الرحماني» في المظاهر الخلقيَّة هو عين سَريان الحق لا أن لحقيقة الوجود نوعَ سَرَيانٍ واحد. ويكون للنَّفَس الرحماني نوع آخر من السَّريان والظهور في الحقائق الإرتباطيَّة. ومن ناحية ثانية فإنَّ وجود المطلق المقيَّد بالإطلاق والذي يطلق عليه: «الفيض المقدس» له سريان معيَّةٍ مع الوجودات المقيَّدة، ولكن الوجودات المقيَّدة لا تتحقَّق في مرتبة الفيض المطلق. و«الوجود المنبسط» متعينٌ بتعيُنِ الإطلاق، والحقُّ هو مبدأ ظهور الإطلاق، يعني ظهور تلك الحقيقة، وهي سارية في جميع الإشياء. وهذا مختصٌ بالحق فقط حيث يكون ظاهراً بحسب الذات، ويكون مظهراً باعتبار الفعل. ولا يكون أي واحدٍ من الظاهر والمظهر خارجاً عن حيطةِ الوجودِ المطلق العاري عن قيد الإطلاق [١٣٠].

نقل وتأييد:

المحقِّق القونوي في أوائل النصوص في تحقيق الطور المخصوص بعد بيان هذا الأصل المهم حيث الحق: من حيث وحدةِ وجوده لم يصدر عنه إلا الواحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام.

إلى أن ساق الكلام بقوله:

فإنه ما ثمَّة عند المحقِّقين إلا الحق، والعالم ليس بشيءٍ زائد على حقائق معلومة لِلَّهِ أَولاً، متَّصفة بالوجود ثانياً.

ثم قال صدرُ العرفاء صاحبُ النصوصِ بعد أَسطر:

ثمّ إنَّ هذا الوجودَ العارض للممكنات المخلوقةِ ليس مغائراً في الحقيقةِ للوجود الحق الباطن المجرَّد عن الأعيان والمظاهر إلا بِنِسَب وإعتبارات، كالظهور والتعيُن والتعدُّد الحاصل بالإقتران، وقبول حكم الإشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر. وينبوعُ مظاهر الوجود بإعتبار إقترانه وحضرة تجلِّيه ومنزل تعيُّنه وتدلِّيه «العماء» الذي ذكره النبيﷺ. وهو مقام تنزُّل الرباني ومنبع الجود الذاتي الرَّحماني من غيب الهويَّة وحجاب عزِّ الإنِّيَّة.

ما من شكل في أن هذا التجلي الأول وظهور الحق وتجلِّيه هو من جهة أن الذات الكروبيَّة جهاته الصرف هي صرف الوجود، وموجدة جميع الكمالات، وهي منزَّهة عن الكثرة وجهة العدم [١٣١] وهي متجلِّيةٌ بنفس الذات، وهي واحدة. ولكن هل أن هذا التجلِّي والظهور بصفة الوحدة هو نفس العقل الأوَّل والقلم الأعلى؟ أم أنه التجلي الأول الأحدي، العام والمطلق، وهو بحسب الظهور موجد جميع النشآت والمراتب؟

والمحققون من المتألهين، والغائصون في بحر الحكمة والمعرفة، الذين لهم إطِّلاعٌ على مشربِ العرفان ومسلك الصوفيَّةِ الصافي القلب كانوا قد قرَّروا هذا الأمر المهم وحرَّروه [بشكل] أفضل من أرباب الكشف. الآخوند الملاّ عبدالله زنوري والد الماجد والمربي آغا عليّ مدرس في الأنوار الجليَّة. والأستاذ المحقق آغا علي الحكيم في بدائع الحكم، كانا رضوان الله عليهما قد اعتبرا أن الوجود العام والمطلق والكلي هو التجلِّي الأول للحق في عالم الكثرة والخلق، وقد قالا: يتضح عند الحاذق المحقِّق بعد إمعان النظر، والدقة التامة، أن هذه المرتبة من الوجود هي فعل الحق المطلق، والمظهر الأول للذات المقدسة للحق. بالبيان الذي إتَّضحَ في المباحث السابقة فإن حقيقة واجب الوجود المتَّصفة بالوجوب والإزليَّة الذاتية هي بسيطة من جميع الجهات والحيثيَّات. ولذلك فإنه متجلٌ وفيَّاض بنفس الذات لا بملحقٍ من الملاحق أو حيثيَّة من الحيثيَّات. وإذا ثبتت جهة إمكانيَّة أو التركيب من ناحية الوجوب والإمكان في ذاته المقدَّسة، والواقع أن الحق متجلٌ وفيَّاض بتمام الهويَّة لا يجزء الذات، ويجب بالضرورة أن يكون أثره وفعله تمام أثر ذاتِ الحق وتجلِّي الذات وحقيقة المبدأ الأول. ومن الواضح أن أثرَ تمام الذات هو تمام أثر الذات، وتجلِّي تمام الذات هو تمام تجلِّي الذات في الشِّدَّة والقوَّة والتماميَّة، والقوة والصرافة غير متناهية بعدَّة غير متناهية. ولا بدَّ أن يكون تمام أَثر الذات صرفاً وتاماً أيضاً، ولا

تتحقق المحدوديّةُ فيه إلا بالقدر الملازم للمجهوليّة[1].

وخلاصة شرح المرحوم زنوزي هو أن هذا الوجود العام إذا كان غير متناهٍ فإنما هو غير مُتناهٍ من جهةِ «عدّة» الكمالات الوجوديّة [١٣٢] إذ أن جميع الوجودات المقيَّدة التي تتقوَّم بهذا الوجود لا تقبل التعيّن من ناحية هذا الفيض. ولكن هذا الوجود المطلق السَّاري في جميع المظاهر لا يكون في «الشدَّة» وجوداً لا متناهياً. وقد جرى التعبير عن هذه الحقيقة بـ: «الرحمة الرحمانية» أيضاً. أي الرحمة الإمتنانية. ولقب «حبيب الله»، وكذلك فإنَّ الكلمة الطيبة: ﴿رحمة للعالمين﴾ هي من أخصّ أَلقاب حضرة ختم النبوّة وختم الولاية[2].

---

(١) يعني ملازمة التنزل من مقام الوجود المطلق العاري من قيد الإطلاق هو أن يقبل الحد، وذلك الحد إن لم يكن من سنخ الماهية فحد العدم ونفاد الوجود ناشىءٌ من تنزل ونوع من التركيب يمكن أن نطلق عليه التركيب المزجي، وسيكون ذات ذلك الوجود العام. والمراد من «العام» و«الكلي» و«المطلق» سعة الوجود في عوالم ما دون المادة. راجع: بدائع الحكم، طبعة سنكي، ص١٧٤.

(٢) أتذكر أَنني كنت أَذهبُ في أيام الصبا مع جدي ـ عليه شآبيب الرَّحمةِ في كلّ لحظة ـ إلى مجلس عزاء. وحال ذلك الزمن وهواه شيءٌ آخر، وكان خلوص ذلك الإنسان محيّراً. وكان ذاكرو سيّد الشهداء عليه وعلى أصحابه المستشهدين بين يديه من الصلاة أزكاها ومن التحيّات أسماها، عندما يستقرون في مرتبة المنبر وبعد ذكر البسملة، كانوا يترنّمون بإخلاص تام بهذه الجملة المؤثّرة: «يا رحمةَ الله الواسعة ويا باب نجاة الأُمّة». وبعد ذلك بسنوات كنت أذهب في فترة الشباب أيضاً وفي طهران ليلةً في الأسبوع بخدمة أستاذ الأساتيذ المرحوم الآغا الميرزا مهدي الآشتياني قدس الله روحه في مسجد الحوض حيث كان إمام الجماعة في ذلك المسجد معروفاً بالآغا السيِّد محمَّد باقر مسجد الحوض، وكان رجلاً شريفاً عظيماً. وكان يتواجد في هذه المجالس رجل مسنٌّ موقَّر، وكان صاحب قامة طويلة منحنية. وقبل أن يبدأ المرحوم الميرزا بالإفادة والإفاضة في ذكر المصيبة، كان الآغا الميرزا مهدي وبعد سماع السيرة يعتني بالاستفادة. وكان يفتح الحديث كما جرت العادة بمسألتين أو ثلاث مسائل فقهيّة. وبعد ذلك كان يكمل بتدريس أصول العقائد. وفي ذلك الزمان كان يعيِّن مكان المجالس عدة من التجار كانوا يتعاونون في هذا الوجه. ومع الاشتياق التام للإستماع إلى مطالب المرحوم الآغا ميرزا مهدي في المعارف الإسلاميّة التي كان يبيّنها على طريقة أرباب المعرفة والذوق. وكان هذا المجلس بعدها ينعقد أيام الجمعة من كل أسبوع في منزل المرحوم جام ساز الرشتي، وكان ذلك الرجل المسن يحضر ذلك المجلس مثل الماضي، وقبل شروح الآغا ميرزا مهدي كان يؤدي أناشيد النواح، وكان كالماضي مورد احترام الحاضرين وتوجههم. وقد سألت المرحوم الحاج الميرزا تقي الآجيلي (وكان من تجار سوق طهران المحترمين وقد انعقدت بعدها صداقة عميقة بيني وبينه) عن اسم ذلك العجوز فقال: إسمه ضياء الخراساني، وهو مشهور بـ:=

[١٣٣] إن فتح باب الوجود محال إلى الإسم الكلي: «الرحمان»، وهذا الإسم هو مفتاح مفاتيح الغيب. وقد جرى تقسيم إسم «الرحمان» إلى «الذاتي» و«الأسمائي» و«الأفعالي». ويُعد الإسمان الأخيران بالنسبة لـ: «الرحمان الذاتي» من جملة المرحومين. وكما أُشير فإنَّ ذكر الصلاة الإلهية هو هذه الجملة: سُبُّوحٌ قدُّوس ربُّ الملائكةِ والروح سبقت رحمتي غضبي.

وقد سأل رسول الله عليه آلاف التحيَّة والثناء جبريل: ألربِّك صلاة؟ قال: نعم. قال عليه السلام: ما ذِكْرُه تعالى؟ قال: سبُّوحٌ قدُّوس...

وإذا كانت أُذنُ المستمع تسمعُ هذا الذِّكرَ المباركَ من لسان كافَّة الموجودات: ﴿شَهِدَ الله أنَّه لا إِلَه إلا هو﴾ فإن هذه [الآية] الكريمة تدلُّ على أَنَّ الحقَّ يشهدُ دائماً بوحدانِيَّته. وأَن هذا النداء الملكوتي وطنين هذا التغلغل منثور في الملك والملكوت. فما يتكلم به هو «الصِدى» ومن الآخرين «الصَدى».

= الشيخ حسن الرثائي والآغا ميرزا يكنّ له احتراماً خاصاً. وفي إحدى المرات عند الرجوع إلى مسجد الحوض عرض الكاتب على الآغا الآشيتاني بأن كل من يسمع صوت الشيخ الآغا حسن اللائق يتخيّل أن هذا الصوت هو لمن عمره ثلاثون سنة لا لشخص مضى من عمره ثمانون سنة. وقد أجاب المرحوم الميرزا بأنه أستاذ لا مثيل له في الغناء على المنحى القديم، وقد كان الكثيرون من أساتيذ الغناء الإيراني من تلاميذه. وقال كذلك بأنه كان هو والسيد جواد معلم العراقي (الآراكي) قد وصلا لحضور مجلس الآغا محمَّد رضا قمشه اى، وكان المرحوم الآغا محمَّد رضا نفسه شخصاً من أهل الذوق أيضاً، وكانت تظهر منه حالة خاصة حين تدريس العرفان. وقال: كان في ذلك الموقع العذب والأخَاذ يصل ببيانه إلى حدّ أنَّ المستمعين يمكن أن يضرب بعضهم ببعض وأنه بعد إتمام الدرس فإن التلاميذ لا يملكون وعيهم لبضعة دقائق من الذوق حيث يكون الدرس قد انتهى. وبعد دقائق يختلون بأنفسهم ويخرجون من حالة السُكر والجذب التي حصلت لهم عند الإستماع لبيَان أستاذهم. وكان عند المرحوم الآغا محمد رضا تلميذ في اصفهان كان أخوه عطاراً، وكان يملك دكان عطارة فيّ مرجة ميدان طهران، وكان قد أعدَّ بأمر أخيه غرفة في منزله خاصة للآغا محمَّد رضا (وقطعاً فإن المرحوم الميرزا رضي بالذهاب إلى منزله بإصراره والتماسه الزائدين) وكان الآغا محمد رضا يذهب في أيَّام تعطيله إلى منزله، وكان يستحمُّ في حمام مجاور لذلك البيت الذي كان يقع في زقاق «سرتخت بربربها» المنتهي بـ «إمامزاده» أيضاً، وفي موسم الحر في طهران كان ينقل الميرزا إلى جنينة يملكها في يوسف آباد. وكان الشيخ حسن الرثائي نفسه يقرأ مجالس العزاء ليالي الجمعة في هذا المنزل. لِتَكُنْ ذكراه بالخير.

أصبحت خلاصة المراد في مجعوليّة «الوجود المنبسط» أن الفيض الأول للحق يجب أن يكون جامع جميع الكماليات والفعليات التي تظهر في الحقائق الوجودية والنسبة الخلقية. ويسري هذا الفيضُ في جميع دراري الوجود وذراريه. وتتصل هذه الحقيقة الإطلاقية بمقام الجمع والوجود.

ويعتبر حضرة المصنّف الإمام نوّر الله سرَّه أَن «الفيض المقدَّس» هو نفس «الأمر» وعين ظهور الحق لا المُفاض. وقد نفى جهة السوائية والغيريَّة الملازمة للعليَّة والمعلولية عنه. وقد عبَّر عن هذا الفيض بـ: أو كلمة شقَّت أَسماءَ الممكنات. واعتبرها أيضاً نفس كلمة «كن» الوجودية بدليل الآية الكريمة المباركة: **﴿وما أَمرُنا إلاَّ واحدة﴾** و**﴿إنما قولنا لشيءٍ إذا أَردناه أن نقول له كن فيكون﴾**، والتي هي عين الربط ونفس الفناء في وجه الوجود الحق. ولا تكون فيها جهات التمايز الملازمة لحديث الظَّاهرية والمظهريَّة. والحقيقة الأُولى المتعيَّنة من ناحية كلمة «كن» هي العقل الأول والنور الأوَّل والقلم الأعلى الذي هو من سنخ النور.

تتميم:

ومن هنا فإن الحقائق الكونية قد جعلت لباس الوجود على الجسد من سريان الحق وتجلّيه وظهوره [١٣٤] والحق مع حفظ الوحدة الإطلاقية هو مبدأُ تقوم الممكنات. وهو الأصل الثابت في مراتب تنزُّل الوجود، والحقيقة الحافظة في مراتب صعود الوجود الواحد، وهو المتصف بالأزلية الذاتية والوجوب الذاتي. فلنفرض أن هذه الحقيقة هي مثل دائرة، فإن خطها الموهوم ينقسم إلى قوسين، فالحقائق الممكنة تتحقَّق بفيض الواحد السَّاري في مراتب الصُّعودِ والنزول، وهذا الفيضُ السَّاري ليس شيئاً غير نفس سرَيَانِ الحق. وبعبارةٍ أوضح ليسا سرَيَانين في دربين، فَسَرَيان «الوجود المنبسط» هو نفس سرَيان الحق، وعين التقوُّم بالوجود القيُّوم المطلق.

وقد قال صدر المتألهين في الشواهد الربوبيَّة والمشاعر وإلهيات الأسفار،

والفصول العرفانية لهذا الكتاب تتبع أَرباب العرفان، بأن حقيقة وجود لا بشرط هي بالنسبة لقيد إطلاق الحق وتقييده. ومقام غيب المغيب إذا كان مقيَّداً بالإطلاق فما من حقيقة له إلا الحقائق الوجوديَّة، ولا يكون ظاهراً مع كل تعيُّن أو كل متعيِّن، إذا أنَّ مقامَ غيبيةِ حقيقةِ الحقائق غير متعين بالنسبة إلى القيود التي تتَّضح من التجلّي وظهور التحقُّق. وعدم التعيُّن في الوجود المحض وصَرْفِ صَرْفِ الوجود يتَساوى مع عدم تناهي حقيقة الوجود، بل فوق ما لا يتناهى كون تلك الحقيقة. من جهة عدم نفاد تلك الحقيقة، وعدم تناهي ذلك الوجود المطلق بحسب شدَّة الوجود.

وكذلك فإن غيب الغيوب ليس مُدرَك ومعلوم ومشهود أي حقيقةٍ، وليس قبلة توجُّهِ أيّ سالك. وبعبارة مختصرة: في ذلك المقام المنيع يوجد هو ولا غير. وما يتحقق في درجات طولِ الوجود وعرضه وهو تجلٍّ في تجلِّياته، مع أَنه تعالى بكل شيءٍ محيط وأَنه بكل شيءٍ شهيد.

ومرتبة الوجود الثانية هي الوجود المقيَّد بالإطلاق، والذي عبَّر بعض العرفاء عنه بـ«الرقائق الإرتباطية» وكان صدرُ الحكماء قد جمع في بعض مواضع الأسفار والبعض الآخر في أسفاره بين مُختار العرفاء والمحقِّقين من الحكماء. وعلى هذا الأساس فإن رؤية القائلين بمجعوليَّة العقل الأول هي أَنَّ الفيض السَّاري والوجود العام هما بمنزلة المعنى الحرفي، ونفس الفيض والأمر والتعيُّن لا المفاض والمتعيَّن. وروحُ الكلام هو أن العقل الأول صادر ومُفاض، والتعيُّن الأولُ عارضٌ على الفيض المقدَّس. والمرادُ من العروض هو أيضاً عروض الأقسام [١٣٥] المعهودة. وقد قال الشيخ الشبستري عندليب بستان التوحيد: «أنا وأنت عارض ذات وجودنا»[(١)].

---

(١) في الوقت الذي أتذكر فيه المغفور له المصنف الكبير ضاعف الله قدره، فقد صَحَّح وجه الجمع هذا، وقال بأن العقل الأول هو نفس الوجود المنبسط باعتبار الجمع، ونفس هذا العقل هو مجرى سريان نور الوجود على سبيل الأشرف فالأشرف، والوجود الساري في مظاهر مقام التفصيل هو العقل الأول. فإذا اعتبرنا التعينات إعتبارية فإنه يبقى بصرافته في صورة الوجود هذه. هذا ما ذكره الإمام المحقق على ما هو ببالي.=

ويُعلم من العبارات المذكورة في الرسالة الحاضرة «مصباح الهداية»، ومن جملة هذا المبحث نفسه، أن المصنِّف المُحقِّق قد إختار وجهَ جمع الآخوند الملا صدرا، ولم يُشكل على مطالب هذا العظيم. وقد قال الآغا علي المدرّس في بدائع الحكم في مقام ترجيح قول العرفاء الشامخين: ومن هنا فإن الوجود العام يكون تمام أثر المبدأ الأول، وتمام ظهور أسمائه وصفاته، [فإنه] كان في حقيقة أطوارِ الحق الأوَّل لكن ليس بحسب الذات والكُنه بل بحسب الفعل والظهور والوجه:

فــي كــلِّ مــا أنــظــرُ إلــيــه تــظــهــرُ أنــت
يــا مــن لا وجــهَ لــك ظــاهــر.. مــا أكــثــر مــا أتــيــت

ولأنَّ الهويَّة خاصة للمجعول بالذات في مرتبة إقتضاء الجاعل بالذات الذي يكون عين ذاته بحكم المناسبة الذاتية للجاعل بالذات مع المجعول بالذات ـ نظراً إلى عدم إمكانِ عموم إقتضائه أو تساوي إقتضائه بالنسبة للمجعول بالذات وغيره، وإلا يلزم التخصيص بلا مخصِّص ـ فيجب أن يتعيّن بالتعيُّن الذي كان له بحسب وجدانه لا بحسبِ الفقدان، لأن حدَّ العدم هو الفقدان الذي يكون مجعولاً بالذات بحسب المقام الذي كان له في ترتيب الوجود ونظامه. ولا يكون جاعلاً بالذات في مرتبة الذات وإقتضاءِ الذات، وإلا فإن الجاعل بالذات يصير محدوداً في مرتبة الذات بالحد الذي كان مجعولاً بالذات، بل يلزم التركيب في ذاته [١٣٦]، وما فُرِضَ أنه بتمام الذات كان جاعلاً بالذات، وهو لا يكون كذلك. بل يلزم تكرُّر عين وجودٍ واحد بحدٍّ خاص وتعيُّن مخصوص، وكذلك بأن يفيضَ شيءٌ واحدٌ ذاته، وكذلك بأن يتكافأ الجاعل بالذات الذي كان فاقداً لمقامه مع المجعول بالذات[١].

وخلاصة كلام هذا المحقّق هو أنَّ السَّنخيَّة بين الجاعل بالذَّات والمجعول بالذات تقتضي أن تكون جهةُ فاعليَّة الحق عين ذات الفيض المقدَّس. أما الفيض

= لأن المرحوم سئل عمّا هو مراد إبن عربي في باب متابعة القطب الذي قال فيه: أوَّل من بايعه العقل الأول فأجاب: الفيض المقدَّس هو التجلّي الأول للحقيقة المحمَّديَّة في مرتبة الفعل.

(١) بدائع الحكم، طبعة سنكي، ص١٧٧.

المتنزِّل والمنبعث قهراً من مقام الواجب فهو ملازم لمجعوليَّة عدم التساوي في رتبة الوجود وعدم التكافؤ في العين الخارجي. ومن هنا فإن الجاعل بالذات هو بتمام هويَّة المجعول بالذات، ويلزم أن يكون المجعول في الوجود الخارجي مساوياً لتلك الحقيقة.

والمجعول بالذات في مرتبة متقدِّمة على الحدود العدميَّة والماهويَّة بحسب الذات، ويكون مظهر تأثير الذات والكمالات الذاتية ومحلها ومرآتها جاعلاً بالذات، ولكن بوجه وَجْهٍ لا بطورِ كُنهِ. ولذلك فإن ذاته وكمالاته الذاتية تطلق من الحدود العدميَّة والماهوية[١].

وحقيقة «النفس الرحماني» من جهةِ أنها مطلقة وسارية في جميع درجات الوجود ـ إن في مراتب العوالم الجبروتيَّة أو في العوالم المثاليَّة أو في عالم الشهادة أو قوس الصعود حتى الوصول إلى أصله ـ ليست متعينة بحدٍّ في مقام الذات إلا حدّ الإطلاق. وهي متأخرة عن المُفيض من جهة أنها مُفاض نفس الفيض. ولا يحدث أن يقع الفيض في مرتبة المُفيض. ومن هنا فإنَّ هذا الفيض هو نفس ظهورِ الوجودِ الحقيقي، وهو عينُ الرَّبطِ بالحق، وليس عنده وجهة غير جهةِ الحكاية، ولا يقع الحاكي في مرتبة المحكي عنه. وله حكم أيضاً من ناحية السَّرَيان في الأشياءِ والظهور في مراتب [١٣٧] الكثرات. إذ أن هذه الحقيقة تسري وتظهر في الأشياء بنفس ظهورِ الحق، لأن حقيقة الوجود إنما هي من الحقائق الإرساليَّة ولها سريان في الأشياء. والنفس الرحماني من جهة أنه متنزِّلٌ من غيب الوجود فإنَّه متعلقٌ بإرادة الحق ومشيئته وعلمه الفعلي. وتكونُ هذه الحقيقة السَّارية والرَّحمة الإلهيَّة الواسعة في مرتبة فعل نفس العلم والإرادة والمشيئة الفعليَّة، وهي مسبوقة الوجود بالعلم والإرادة والقدرة، وصفات الوجود العامَّة الأخرى. وتكون هذه الحقيقة المرسلة والمطلقة، والتي هي ظل وجودِ الحق عارية عن قيد الإطلاق من جهة عين الوجود

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٨.

المطلق، ومن جهةِ السَّرَيان والظهور في المظاهر القيّدة فإنها عين المقيّدات التي جرى التعبير عنها بـ: «الأثر» من جهة أن نفس ظهور الحق وظهور الشيء على سبيل الإطلاق هو عين الشيء. فإحكام الغيرية تكون خاضعة لأحكام الوَحدَة. ومن هنا فإن السَّاري في جميع الكثرات، يعني من ناحية السَّرَيان الإطلاقي، يقبل القيود في مراتب الصعود والنزول. ويصير المعرّض لمعاني الماهوية السرابية: هو في عقل العقل وفي نفس النفس، وفي كل شيء يظهر هو عين ذلك الشيء من ناحية قبول الحدود، وهو غير ذلك الشيء من ناحية الإطلاق، والله من ورائهما محيط، وقد أطلق في لسان الشرع [لفظ] «الهباء» على الوجود المنبسط، والمشيئة والإرادة الفعلية، والرحمة الواسعة الإلهيَّة والحق المخلوق به، والقيوميَّة الظليَّة، والحقيقة المحمَّديَّة والعلويَّة. وكذلك فقد جرى إطلاق «مادة المواد» و«حقيقة الحقائق» على هذه الحقيقة التي هي خمير أصل المخلوقات. ويلازم هذه الحقيقة سَرَيان العشق والحب في مرتبة فعل الظهور. وقد جرت الإشارة إلى هذه الحقيقة في الكلام الإلهي: **﴿أَلَم تَرَ إلى ربِّكَ كيفَ مدَّ الظِّلَّ ولو شاءَ لجعلَهُ ساكناً ثمَّ جعلنا الشمس عليه دليلا﴾**. والمخاطب بخطاب الحق المُبرَم في هذه الآية الكريمة المباركة هو حضرة ختم المرتبة و«ربّ» هو حضرة التعيُّن الأول، ويكون هو عليه وآله السلام والتحيَّة الذي يشاهد الحق متجلِّياً بوصف الإطلاق في الموجودات. ويمكن أن يكون الشخص المخاطب بهذا الخطاب هو الذي لا يوجد فاصل بينه وبين شمس الشموس عوالم الغيب والشهود: **﴿أَلا إِنَّهم في مِريَةٍ من لقاءِ ربِّهم أَلا إِنَّه بكلِّ شيءٍ مُحيط﴾**.

وهذا الوجود العام جامع لجميع الأسماءِ والصِّفات الإلهيَّة بنحو الظالِّيَّة. وفي مقام الظهور ومظهرِ تفاصيل الأسماءِ الإلهية، فإنه الوجود العام والفيض المقدَّسُ والوجود المنبسط، ومن هنا فإن جميعَ الصِّفاتِ الإلهيَّة تظهر في هذه الحقيقة المطلقة. وهذه الحقيقة هي المظهرُ التام لحقيقة الوجود يعني [١٣٨] أَنَّ حقيقة الوجود هي واحدة من جميع الجهات بالتعيُّن الإلهي، وهي المظهر الجامع لجميع المظاهر، والعين الثابت الذي له سِمَةُ السِّيادة على جميع الأعيان. وتسمى:

«الحقيقة المحمَّديَّة». وهذا الفيضُ العام السَّاري هو نفس هذه الحقيقة في مقام الظهور. ومن نفس هذه الرؤية جرى إطلاق «الحقيقة المحمَّدية» على «الفيضِ المنبسط». وقد قيل من جهة مظهرية تلك الحقيقة بالنسبة إلى جميع الأسماءِ الجزئية والكليَّة بأن الحقائق هي صفات مشتركة بين الحق ومظهره التام.

والعاقل هو صومعة الملكوت الذي يدرك لماذا أُطلق على هذه الحقيقة ـ يعني الوجود الساري ـ [إسم] «البرزخ بين الوجوب والإمكان» في حال ان الموجود هو إمَّا واجب أَو ممكن. ولا يُطلق الواجب على الحقيقة الظاهرة من تجلِّي الحقِّ بالأسماء الجزئيَّة والكليَّة. وتكون الصفات الإلهية بنحو الظليَّة والفرعيَّة في هذا المظهر الموجود أو الظاهر بظهور الذات في مقام الفعل لا في مقام الأحدية والواحدية.

وإلى ما حقَّقناه أشار الإمام قدِّس سرُّه في المطلع السَّادس. وما ذكرناه مفصَّلاً ناظرٌ إلى مغزى مرامه رضوان الله عليه تلخيصاً لأن هذه الرِّسالةُ على الإختصار، ونسأل الله التوفيق لشرح هذه الرِّسالة شرحاً مَزْجياً. وقد فصَّلنا كلامه أَعلى اللهُ مقامه أيَّام دراسة الكتاب والبحث في معضلاته. ولقد وفَّقنى الله تعالى وليِّ التوفيق تدريسع شرح الإمام رضوان الله عليه على الدُّعاء المتعلِّق بالأسحار. ونرجو من الله التوفيق والتأييد لشرح يُذلِّلُ صِعَابَ ما في الرسالة. وقد تكلَّم المصنِّف في مسألةِ النبوَّة والولاية بلسان أرباب المعرفة على نحو جامع كامل، مشحون بتحقيقاتٍ عالية لا يمسُّها إلا من اكتحلت عينهُ بنور الولاية، إذ أن المصنف ضاعفَ الله قدره، وبواسطة التدرب في الحكمة العالية، والإمساك التام برموز المعارفِ الحقيقيَّة قد أَخرج إلى رباط التحرير أعلى هذه المسائل وأكثرَها زبدةً بعباراتٍ موجزة ومشبعة المحتوى. وقد تجنب تكرار المباحث السَّطحيَّة وذِكْرِها. وأشار خلال التحقيقات إلى أنَّه قد تمتَّع في الفنَّين المذكورين من قدرة فكر الممتلئين ـ الذين لا مثيل لهم ـ وذوقهم. وقد أبقى المرحوم الإمام (قده) في العرفان العملي أفضل الآثار منه. وتمرسه في العرفان النظري والعملي هو إلى الحد الذي يمكن أن نقول فيه إنَّ أحداً

لم يأخذ مكان أستاذ زمانه ذاك: ينجذب السَّمع إذا كان للشخص شفة عذبه.

[١٣٩] نقل وتحقيق:

قال الشيخ الأكبر: البابُ الثالث في تنزيه الحق عمَّا في طيِّ الكلمات التي أطلقها عليه سبحانه في كتابه وعلى لسان رسوله من التشبيه والتجسيم. إعلمْ أَيَّدكَ الله أن جميع المعلومات علْوها وسُفلها حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة. فلم يخفَ عنه شيءٌ من علم الكون الأعلى والأسفل. ومِن وَهْبه وجوده يكون علم معرفة النفس الأشياء، ومن تجليه إليها ونوره وفيضه الأقدس. فالعقل مستفيد من الحق تعالى مفيد للنفس، والنفس مستفيدة من العقل وعنها يكون الفعل. وهذا سارٍ في جميعِ ما تعلَّق به علم العقل بالأشياء التي هي دونه. وإنما قيَّدنا بـ«التي هي دونه» من أجل ما ذكرناه من الإفادة. وتحفَّظ في نظركَ من قوله تعالى: ﴿حتى نعلَمَ﴾[١].

وبناءً على ما نُقل فإنَّ عقل الكل والصادر الأول هو واسطة في الفيض. ولأن العقل هو واسطة ظهور الحقائق المستجنَّة في غيب الوجود فقد أُطلق عليه أيضاً: «القلم». وهذا القلمُ هو من النور، وما يُفيضُ توسُّطُه على صفحة العقول والنفوس هو من سنخ النور، وكاتبه هو نور الأنوار، ومداده النورُ المتنزِّل من حضرةِ أَحدِيَّةِ الجمع والوجود، حيث: ﴿الله نورُ السماوات والأرض﴾.

ويعتبر أربابُ العرفان أَنَّ جميع الحقائق الصادرة عن العقل الأول، يعني المَلَك الواسطة في الكتابة والنقوش الإمكانية، نازلةٌ من العقل. والحديث المشهورُ بل المستفيض: أَوَّلُ ما خلقَ الله القلمَ وقال له: إكتب القدرَ، ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة (وفي بعض الروايات: إلى الأبد) مؤيدٌ لظهور حقائق خزائن الغيب عن طريق العقل على الكائنات. ولكنَّ كبار الصوفيَّة وأَكابرِ العرفاء جعلوا عنوانَ هذا المطلبِ المهمِّ والدَّقيق في آثارهم [١٤٠] أنه تتحقق في صدر ساق

---

(١) الفتوحات المكيَّة، طبعة عثمان يحيى، ج٢، ص٩٠ ـ ٩١.

الوجود العقولُ التي لا تكون صادرة عن «العقل الأول» بمصطلح الحكماءِ والعرفاء، ولها أساس في عرض العقل الأوَّل، وقد سمُّوا عالمَ ملائكة الجبروت بـ: «العالم المُهيمن»، حيث:

وأَعلم أَنَّ العالمَ المهيمن لا يستفيدُ من العقل الأوَّل شيئاً، وليس له[1] على المُهَيَّمِين سلطان، بل هم وإيَّاه في مرتبةٍ واحدة، كالأفراد من الخارجين عن حكم القطب. وإن كان القطبُ واحداً من الأفراد، لكن خُصِّصَ العقلُ بالإفادة كما خُصِّص القطب من بين الأفراد بالتولية[2].

وطبقاً لمبنى أو مباني الحكماء فإنَّ تحقُّقَ العقول المجرَّدة في عرض بعضها البعض هو من المحالات بدون شك، وبطلانه من الأوَّليات. ومن يملك تصوراً صحيحاً عن الصدور والمصدر والصَّادر، وتصوراً صحيحاً عن البسيط الحقيقي وواجبِ الوجودِ بالذات، يكتشف أَن امتناع ذلك بديهيٌّ، إذ أَنَّ لازمَ تعدُّدِ المعلولات يصدر بلا واسطةٍ عن البسيط الحقيقي، ويستلزم التركيب الحقيقيَّ في الحق الأول ولا علاقة لهذه المسألةِ بالمختار وغيرِ المختار.

وعندما يعتبر البعض من العارفين بالظاهر من طائفة السنَّة والجماعة بشكل واضح أَنَّ آدم الأولياء عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو أفضل الخلائق وأتمهم وأقربهم إلى حضرة ختم المقام من بين الخلفاء بل الصحابة، فإن الرواية المعبّرَة: «يا علي لحمُكَ لَحمي، ودَمُكَ دمي، وحربكَ حربي، والإيمانُ مخالِطُ لحمكَ ودمك»، تؤيِّدُ بوضوحِ هذا المعنى. وهم متفقون مع فرقة الأشاعرة اتباع الشيخ الأشعري (من أحفاد أبي موسى الأشعري): على ردِّ الحُسنِ والقبحِ العقليين، ويقولون صراحةً بأنه

---

(١) أي للصادر الأول.

(٢) وقد عدَّ الشيخ الأكبر نفسه من الأقطاب في الفصوص. وكان قد اعتبرَ نفسه من الأفراد في الكثير من آثاره ويطلق «الأفراد» على الكاملين من الناس الذين ليسوا محكومين بحكم الأقطاب. ونادراً ما يتفق أن يصل شخص من بين الأفراد تام الاستعداد بواسطة استعداد خفي في عينه الثابت إلى الأقطاب. لذلك فإن العبارات المذكورة في هذا الموضع من الفتوحات لا تتنافى مع ما كان قد قاله في فصوص الحكم.

يمكن أن توجد في شخص ما جميع عِلَل الفضيلة والتقدم وأسبابها ومع هذا الإتصاف [١٤١] لا يكون عند الله صاحب مقَام الأولويَّة. وأنه من الجائز ان يصلَ العاصي ويتنعَّم مطلقاً بأعلى درجات القربِ من الحق، وأَتمّ درجات الجنان وفردوس الخُلد، ويأخذ المطيع المحض والعبد الكاملُ في العلم والعمل مكاناً في دركاتِ النيران!

وهذه الفرقةُ الضَّالَّة لم تفهم أَن حقيقة الجنَّة هي النفوس الكاملة في العلمِ والعمل، وأن أصحاب حقيقة جهنَّم هي النفوسُ الطَّاغية والمُعرِضة عن الحق.

وخلاصة الكلام أَن سرور الأولياء وسرَّ الأنبياء عليّ عليه السلام كان من «الأفراد» في عصر الخلفاء، ولم يكن محكوماً بحكمهم قهراً. وهذه الجماعة التي تذكر الخلفاءَ بعد رحيل حضرة ختم الولاية والنبوَّة، ويعدونهم من الأقطاب، ويتوهَّمون أَنَّ علياً عليه السلام إنما هو من «الأفراد»، وأَنّه قد وصل إلى مقام القطبية بعد الشيخين (عند البعض) وبعد عثمان (عند بعض آخر)، وكان البعضُ قد قال عن تلك الحضرة بأنها مظهرُ المهيِّمين. والمحققون من أرباب العرفان يعتبرون أن ذلك الجناب هو قطبُ الأقطاب. وقد قسَّم البعضُ الخلافة إلى خلافة ظاهرة وخلافةِ باطنة. واعتبروا أن الخلفاءَ مُتصرِّفون في الظاهر، وعلي عليه السلام متصرِّف في باطن الوجود وقطب الأقطاب.

قال الشيخُ في السِّفر الثالث من الفتوحات:

فلمّا شاءَ الحقُّ أن يخلقَ عالمَ التدوينِ والتَّسطير عيَّن واحداً من هؤلاءِ الملائكةِ الكرُوبيين، وهو أَول مَلَكٍ ظهر من ملائكةِ ذلك النور، سمَّاه العقل والقلم، وتجلَّى له في مجلس العلم الوهبي بما يريد إيجاده من خلقه لا إلى غايةٍ وحد. فقبل (العقل) بذاته علمَ ما يكون، وما للحقّ من الأسماءِ الإلهيَّة الطالبة صدور هذا العالم الخلقي، فاشتقَّ من هذا العقل موجوداً آخر سمَّاه «اللوح». وأَمر القلمَ أَن يتدَلَّى إليه ويودع فيهِ جميعَ ما يكون إلى يومِ القيامة لا غير. وجعلَ (الحق) لهذا القلم ثلاث مائة وستين سناً في قلميَّته، أي من كونه قلماً. (وجعل الحق لهذا

القلم) من كونه عقلاً ثلاث مائة وستين تجلياً أو رقيقة، كل سنٍ أو رقيقة تغترف من ثلاث مائة وستين صنفاً من العلوم الإجماليَّة، فيفصِّلها القلمُ في اللوح. فهذا حصرُ ما في العالم من العلوم إلى يوم القيامة[1]. [١٤٢] وقد نقل في علل الشرائع شيخنا المعظّم إبن بابويه عن خاتم الأولياء عليّ عليه السلام أنَّ حضرة ختمِ المقام يعرِّف حديث: «أوّل ما خلق الله العقل» بهذا الشرح:

خلقه الله مَلَكاً له رؤوسٌ بعددِ رؤوسِ الخلائق[2] مَن خُلِقَ ومَن لم يُخلَق إلى يوم القيامة. ولكلِّ رأسٍ وجه، ولكلِّ آدميٍّ رأسٌ من رؤوس العقل. وإسمُ ذلكَ الإنسانِ على وجهِ ذلكَ الرَّأس مكتوبٌ. وعلى كلِّ وجهٍ سترٌ مُلقىً لا يُكشَفُ ذلك السترُ من ذلك الوجه حتَّى يولدَ ذلك المولود ويبلُغ حدَّ الرِّجال أَو حدَّ النساء، وإذا بلغ كُشِفَ ذلكَ الستر، فيقعُ في قلب هذا الإنسان نورٌ فيفهمُ الفريضةَ والسُّنَّةَ والجيِّدَ والرَّديءَ. أَلا مَثَلُ العقلِ في القلب كَمَثلِ السِّراج في وسط البيت[3]. وفي حديثٍ من كتاب فصل الخطاب أَنَّ إعرابياً سأل حضرة المرتضى عليّ عليه السلام: قال يا مولايَ وما العقل؟ قال عليه وعلى أولادِهِ السَّلام: جوهرٌ درَّاك محيطٌ بالأشياءِ من جميعِ جهاتها، عارقٌ بالشيء قبل كونه، فهو علَّةُ الموجودات ونهايةُ المطالب.

وتوجد في الكافي عدَّةُ روايات أُخرى في باب: «العقل والجهل»، وهي مثل الروايات المذكورة إلا أنها لا تنطبق على الصادر الأوَّل والعقل الأوَّل. وقد سعى بعضُ أَصحاب الحديث والرواة الذين لا دراية لهم سعياً حثيثاً لكي يطبِّقوا روايات معجز النظام تلك على العقل الجزئي الآدمي، وما يسيرون إلا في طريق الباطل.

ويوجد في كتاب التوحيد لشيخنا الأقدم أبو جعفر محمَّد بن علي بن بابويه حديث صعب الإدراك [١٤٣] ينطبق على العقل المجرَّد والنور المحمَّدي، والظهور والتجلّي العلوي عليه السلام. قال (رض) في باب «أَسماء الله» بسنده المتصل إلى أبي

---

(١) الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، ج٢، ص٣٥٠.

(٢) في بعض النسخ: له رؤوس بعدد الخلائق.

(٣) علل الشرائع، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ج١، ص١٢٢.

عبدالله سلام الله عليه: إنَّ الله تعالى خلقَ إسماً بالحروف غيرَ منعوت وباللفظِ غير مُنطِق، وبالشخص غيرَ مجسَّد، وبالتشبيه غيرَ موصوف، وباللون غيرَ مصبوغ.

وقد نقل المرحوم الإمام أَعلى اللهُ قدرَه هذا الحديث عن الكافي. وقد نقل عن العارف الكامل الآخوند الملا محسن فيض قدّس الله سرَّه تفسير المحققين وتأويلهم بشأن هذا الحديث الصعب المنال، الذي هو من غُرَرِ كلماتِ خاتم الأولياء حضرةِ الإمام الصَّادق أَرواحنا له الفداء.

وقد طبَّق الآخوند الفيض «الإسم» المذكور في الحديث على الصادر الأول. وقد اعتنى بعبارات هذا الحديث المبسوط بدقة تامَّة.

وقد حمل حضرة الإمام رضوان الله عليه هذا الإسمَ المباركَ على الوجود المنبسط، والفيض المقدَّس، والنَّفَس الرحماني، والحقيقة المحمَّديَّة عليه وعلى عترته السلام.

والحق انه قد أدَّى حق المطلق[1] في مقام تطبيق الأوصاف والنعوت الواردة في الرواية الشريفة ـ ويمكن أن يتضح ذلك الكتاب مفصلاً في باب المعاني ـ فإن حَمْلَ الإسم المذكور مع الأوصاف المذكورة على الوِجود المنبسط والعام، والذي يعتبره أرباب العرفان أولَ صادرٍ عن الحق هو أَفضل وأكثر موافقةً مع جميع فقرات الحديث. وقد اعتبر المرحوم الفيض أن مقام المشيئة هو تفصيل العقل، وأنَّ العقلَ هو مقام جمع الوجود المنبسط وإجماله. وسيأتي تفصيل هذه المسألة في آخر المبحث.

---

(١) راجع شرح دعاء السَّحر، التصنيف المنيف لحضرة الإمام، في مقام بيان الجملة النورية المباركة: أَللَّهمَّ إنِّي أَسأَلُكَ من أسمائكَ بأكبرها وكلُّ أسمائكَ كبيرة (ص٧٩ من طبعة السيد الفهري) شرح وتفسير تلك الحضرة على الدعاء المتعلّق بأسحار شهر رمضان المبارك. وهو طافح المحتوى وممتلىء بالتحقيقات. فلو توأَمنا البنية العلمية في المنقول والمعقول والحكمة والعرفان مع الذوق الممتلىء فإنه هذا القبيل من الآثار يحصل.

نقلٌ وإعادة:

قال صدر الحكماءِ والعرفاء رضي الله عنه وأَرضاه في شرحه على «أُصول [١٤٤] الكافي» بعد تمهيد المقدمات والأُصول العرفانيَّة المأخوذة من أكابر الموحدين: إن الموجودات هي كلمات الله كما قال تعالى: ﴿**لو كان البحرُ مِداداً...**﴾ إلى آخر ما قاله في سورة الكهف. وقال في حق عيسى عليه السلام: ﴿**وكلمتُه أَلقاها إلى مريم**﴾.

ويعتني بعد ذلكَ ببيان أَصل أَنَّ كلَّ موجود هو كلمة وإسم، وأَنَّ كلَّ موجودٍ هو حي من جهة سَرَيان الحياة في جميع مراتب الوجود ـ وأفراد الأنواعِ المختلفة من الموجودات لها نطق ولسان خاص بها ـ والوجود المطلق السَّاريَ في الأعيان الإمكانيَّة هو مادة مواد الحقائق الإمكانيَّة. وما يتحقَّق في الخارج هو سنخ الوجود، ولو أَنَّ الوجودَ الإمكانيَّ هو وجودٌ ظليٌّ.

وبعد بيان الأصول والقواعد المسلَّم بها. وكذلك بعد بيان حقيقة أن الصادرَ الاول هو العقل ـ موافقاً لما ورد في أحاديث الإماميَّة وغيرهم من أَنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ خلق العقل، وهو أَوَّلُ خلقٍ من الروحانيين عن يمين العرش ـ والإعتقاد بأن الصادر الأول هو وجود العقل لا يتنافى مع ما قلناه من أن أول ما ينشأ من الحق هو الوجود المطلق الذي ليس عمومه وشموله على سبيل الكليَّة والإشتراك، بل إنَّ سريان هذا الفيض المطلق وظهوره هو سَرَيانٌ وظهور مجهول الكنه والحقيقة، حيث لا يعرفه إلا المنسلخين عن هياكل البشريَّة.

وفي ذلك الحين جمع صدر الحكماء بين قول الأشخاص الذين يعتبرون أن العقل الأول هو تجلٍّ للحق الأول وأُولئك الذين يعتبرون أن الفيض الساري والوجود المنبسط هما الصادر الأول. ويحتمل أَن يكون الحق معه، إذ أَنَّ الماهيَّة في العقل الأوَّل هي أَمرٌ عقلي، لأن العقل الأول بسيط غايةَ البساطة. والعقل الأول هو مركب دائماً بالنسبة لعلته، ووحدته هي العدد بالنسبة إلى الموجودات التي يصل فيضُ الوجود من هيكل التوحيد هذا إلى ما سواه. ووحدته إطلاقية.

ومن ناحية ثانية فإن الوحدة وجود منبسط، والفيض المقدس كذلك بالنسبة إلى مرتبة الإلوهية، من جهة أن ما يسقط عن مقام الوجود الصرف عنده صرفٌ وهو العدد. والإطلاق والتقييد هما من الأُمور النسبيَّة، ولو أن المطلق الحقيقي واجب الوجود، والمقيَّد الواقعي هو الحقائق الغارقة في دار المادة والإستعداد.

وهناك ناحية هي أنه لا يمكن القول بأن مرتبة تعيُّن الوجود بـ: إسم «الله» يعني مقام الإلوهية، علةُ الوجود المنبسط، وأن الوجود المنبسط سبب العقل الأول، إذ انَّ الفيضَ المقدَّس من جهة الإطلاق هو مع العقله عقل، ومع النفسِ نفسٌ، ومع المجرَّد مجرَّدٌ، ومع المادي ماديٌّ [١٤٥] وفي العقل عقل، وفي النفس نفس، وفي السمِّ سمٌّ، وفي الترياق ترياق. وضرورة ظهور الوجود وسَرَيانه في العقل هو عين صدور العقل عن الحق، وهكذا سائر الموجودات.

وقد تبيَّن في المباحث الماضية أن الفيض السَّاري والمشيئة في مقام الفعل متعيِّنان بالتعيُّن الثاني الصَّادر عن الحق قبل قبول التعيُّن الخاص أَشرفِ الكائنات. يعني صار لا يطلب العقل الثاني. ويصل الفيض أولاً إلى الأشرف فالأشرف إلى أن ينتهي إلى الأخس. ولذلك فإنَّ الفيض يقبل التكثر والتعدُّد من حصول الكثرات في الصوادر الواقعة في صدر ساقة عالم الجبروت. وقد صرَّح في بعض الأحاديث العائدة للعقل الأول أن الحق يخاطب العقل: «بِكَ أَبدأُ وبكَ أُعيد». ويقول للعقل كذلك: ما خلقتُ خلقاً أعظم منك. وقد جرى التعبير عن العقل في كلام أمير المؤمنين بـ: أول خلق من الروحانيين. وهذا الأمر من المسلَّمات غير المنظورة من العقل البشري الجزئي. لذا فإن أوَّل من قرَعَ باب الأحدِيَّةِ هو العقل، وأَول من صدر عن الأحديَّة هو العقل. وقيل في حقه:

حــلــقــهُ الــوجــود رأســا خــطِ وفي الحقيقة. . أنت تتصل بهما معاً

وفي الرواية المنقولة في عِلل الشرائع والتي مرَّ ذكرُها، أن الأسرار المخفيَّة تدفع العقل للحيرة. فقوله: خلقه الله مَلَكاً له رؤوس بعدد رؤوس الخلائق، يدلُّ عند عقلاء صومعة الملكوت ـ لا الجاهلين المغرورين غير المُطَّلِعين على المباني

العقلية، وغير المأنوسين بدُرَر كلمات أرباب العصمة وغررهم ـ على أن العقل هو مصداق: «بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء». وتوجد بين العقل وجميع ما يصدر عنه خطوط شعاعيَّة معنويَّة.

وتدل [عبارة]: «له رؤوس بعدد الخلائق» على تحقق الأشياء بقضاء إجمالي أَو قدَر تفصيلي بالجهات المتحقِّقة في العقل والتي يسمونها: «جهات الفاعلية». ومضمون هذه الجملة واحد هو ومفاد جملة معجز نظام الحق حيث يقول عن القلم: إكتب علمي في خلقي إلى الأبد، وفي بعض الروايات: إلى يوم القيامة. وعلمُ العقل بالذَّات نفسه هو العلم بجميع المظاهر الوجودية علماً بسيطاً إجمالياً. ونفس هذا العلم الإجمالي هو خلاّق جميع الصور الموجودة المستجنَّة في العقل. وهذا العقل الذي له أَساس في صدر ساق عوالم الغيب والشهود مجرَّدٌ عن المادَّة والمقدار، مع أنه لا يملك إمكاناً حيث أنه بنحو الوحدة والبساطة فاعل ما به الوجود ومشتمل على تفاصيل [١٤٦] الوجود ممَّا كان وما يكون.

وجملة: له رؤوس بعدَد رؤوس الخلائق، تدل أيضاً على أن السنخيَّة بين العقل وما دون هي سنخيَّة الظلِّ وذي الظل، والأصل والفرع. وهي ليست مناسبة توليد، كالبحر والقطرات والأمواج.

والجملة المباركة، بل كلام معجز الإنتظام: وإسمُ ذلك الإنسان على وجه ذلك الرأس مكتوب. هي إشارة إلى أن العقل هو من مراتب الكتاب والكلام وآيات سور الوجود. وإسم «المتكلم» هو مثل إسم «العالم» و«القادر» ظاهر وسارٍ في جميع الأشياء. ومرتبة أعلى كلام كلام ذات الحق، ومرتبة أعلى علم علمُ ذات الحق، ومرتبة أعلى قدرةٍ قدرة ذَات الحق. وبنفس الشكل الذي يكوِّن فيه علم الحق نافذاً وكذلك قدرته نافذة في جميع الأقطار الوجودية، فإن كلامَه أيضاً نافذٌ وسارٍ في كافة كلمات الوجود. والكلماتُ الوجوديَّةُ متفوِّقة بالإسم الكلي السعي والإِحاطة «القائل»: **﴿وإنما قولُنا لشيءٍ إذا أَردناه أَن نقول له كُن فيكون﴾**.

وقد ضلَّ من زعم أن كلامَه تعالى يرجع إلى قدرته، أو أن كلامه عبارة عن

إيجاد الأصوات في الأجسام. وقد قال الشيخ الأعظمُ، صدر أرباب المعرفة في مقام بيان التطبيق والموازنة بين النَّفَس الرحماني والنَّفَس الإنساني: الكلامُ الصَّادرُ من النَّفَس الإنساني ومروره بمقاطع الحروف، وحصول الكلمات الدَّالةِ على المعاني ـ من جهة أن مفرداته هي الحروف والمركب من مفردات هذه الكلمات ـ المتطابقة معَ النَّفَس الرحماني بالنسبة للأعيان الثابتة. والأعيان الموجودات الظاهرة من ممكن الغيب من جهة ملاحظة أفرادِ الحروف الوجودية لجهة تركيب الكلمات التكوينيَّة. ولذلك فإن جميع مراتب الوجود تكون كلام الحق وكتابه، أو الحروف الوجوديَّة والكلمات الإلهيَّة.

ثمَّ قال صدر الحكماء والعرفاء وسيّد مشايخنا وسندهم في المعارف الإلهيَّة في بيان الرواية المنقولة عن سيِّد الأولياءِ وخاتمهم الإمام الصادق: فلنعُدْ إلى المقصود، فنقول قوله عليه السلام: إنَّ الله تباركَ وتعالى خلقَ إسماً بالحروفِ غير متصوِّت، وباللفظ غير مُنطق [١٤٧] وبالشخص غيرَ مجسَّد [إلى قوله]: مُستَتَرٌ غيرُ مستور[١] إشارة إلى أوَّله ما نشأ منه تعالى[٢] وظاهرٌ أنَّه ليس من جنس الأصواتِ والحروف المسموعة.

ومن الواضح أنَّ هناك دلائل زائدة ومصاديق كثيرة على وجود الصادر الأول أَو الفيض الأول السَّاري، أَو الرَّحمة الواسعة، حيث تحكي عن حقيقة واحدة، وهي كثيرة.

وقد اضطرب أهلُ الظاهر واحتاروا في شرح الحديث المذكور في الكافي، باب الأسماء. وفي التوحيد للصدوق. ولكن مشايخ المعرفة أفصحوا عن الأسرار الموجودة في هذا الحديث الشريف الصادر عن مصدر التأَلُّه الإمام الصادق. فكلمات ومعالم بنيان هذا الحديث هي أَفضل دليلٍ على عظمةِ مقامِ الإمام الصادق،

---

(١) أُصول الكافي، طبعة الحاج السيد جواد مصطفوي، ج١، ص١٥٢.

(٢) يعني الصادر الأَول؛ أو تجلي الحق الأَول.

وهي دليل قوي وشاهد أقوى على أَنَّ ذلك الولي المطلق هو من نوادر الأولياء المستكفين بالذات، وأنه رضع العلوم اللَّدُنيَّة من ثدي نبوة حضرة ختم المرتبة وولايته. وأنه ليس بحاجة إلى مرشدٍ بشري في مقام معرفة الحق. وانه قد وصل في سير المحبوب بالجَذَباتِ الإلهيَّة إلى مقام الولايةِ، من جهة أنه محبوب الحق ـ في أزلِ الآزال ـ يأخذ القوة في باطن وجوده ومقوِّم ذاته. وهو من وجه خاص عالم بما كان وما يكون وما هو كائن. وتتنزل الحقائقُ الغيبيَّة من الأحديَّة في الأزل على كتاب استعداد ذلك العظيم والولي المطلق دفعةً واحدة. ولكن ظهورها في مقام التفصيل والخلق إنما هو على سبيل التدريج. ولسان هذه الرواية هو لسان صاحب الولاية المطلقة. وهذا النوع من الأسرار والأخبار يكون سياقه سياقاً خاصاً، وله أسلوبٌ مخصوص من المعجزات الباهرة والباقية. ومن زمن نقل هذا الحديث والأحاديث الأخرى الصعبة المستصعبة وحتى الزمن الذي كتب فيه صدر المتألهين شرحاً على أصول الكافي، فإن ناقلي الأحاديث لا يعرفون [شيئاً] من المعاني العميقة لهذه النصوص والفصوص الخاصة بختم الولاية المحمَّديَّة. بل إنه لم يمسوا أي باقة من هذه الكلمات الثمينة. وقد حذف البعض من أرباب الحديث الروايات الصعبة مع الإقرار بصحة سندها في كتبهم! وهذا الوضع مستمرٌ حتى اليوم أيضاً. فالظاهر أن هناك قراراً متخذاً في الحوزات الشيعية بعدم الاعتناء بأصول العقائد و[١٤٨] بالنحو الجامع والمحيط وبعلم التوحيد وفروعه وشعبهِ. فلو قال أحد ما بأن علم الفقه هو من العلوم الفرعيَّة والآليةِ، وتعليمه يقرر على ضوء العلوم القرآنيَّةِ وعلم التفسير والعلوم العقلية وكثير من المسائل المهمة ـ التي توجد في القرآن، وبقاءُ الإسلام مبنيٌ على الاهتمام بجميع جهات القرآن ـ فكأنما يقول أمراً جد خطير وله عواقب وخيمة في الأسس. وقطعاً لا يجب إنكار قوله، ويجب الإنتباه إلى أن وجود الفقهاء والمجتهدين المتبحرين وتربية الفقهاء العظيمة الشأن هو أمر ضروري. وإذا تخيَّلَ أحدٌ ما أَنَّ الإجتهاد إنما يحصل بقراءةِ بضعةِ كتب، وكلُّ من يبرز ضمن الإلتزام بهذا الأمر المهم، فإنه يكون قد تخيَّل باطلاً.

خاتمة:

لقد جرى التأكيد مراراً في هذه الرسالة المحققة والنفيسة على أصلٍ مهم هو أَنَّ «الإسمَ الأعظمَ» هو صاحب مقام الجمع ومقام التفصيل. فإن هذا الإسم المبارك هو «أُمُ الأسماء». ويجمع بنحو من الوحدة والبساطة جميع الأسماء الكلية والجزئية والفرعيَّة والأصليَّة. ويتجلى هذا الإسم ـ لا مفهومه بل حقيقتُه ـ على نحو التفصيل في جميع المظاهر الوجوديَّة. وإن سألت الحق فإن تنزُّلَ هذا الإسم من مقام غيب الغيوب إلى مقام الأحديَّة والواحديَّة والمظاهر الخلقيَّة، لا يكون منفصلاً وبعيداً عن تنزُّل الذات. وبنفس المنوال الذي قيل فإن تنزُّل الذات ليس بمعنى الإنخلاع والتجافي. ويجري هذا الحكم في الأسماءِ أيضاً، إذ أَنَّ الإسم عند هذه الطائفة هو الذات المتجلِّية بإسم «العليم» و«القدير» وغير هذين الإسمين، وبناءً على مسلكِ أَئمةِ طائفة الشيعة، يعني أهل البيت، ختمة الولاية ووارثي مقام الحضرة النبوية وأحوالها وعلومها، سلام الله عليه وآله، فإن الإسمَ هو نفس ذات الحق باعتباره صفةً من الصفات الجمالية والجلالية.

وباصطلاح العرفاء فإن الأوصاف والأسماء هي عين الوجود في ظاهر الوجود. والمراد من «ظاهر الوجود» هو: «واجب الوجود»، والواجبُ هو نفس حقيقة الوجود باعتبار تنزُّهه عن الجهات الإمكانية أو بإعتبار الوجود بشرط لا من التعيُّن الإمكاني. وتكون الأوصافُ والأسماء ساريةً في الحقائق الوجوديَّة مثل أصل الوجود. وإذا كانت صفة ما ظاهرةً وبارزةً في المظهر، فإنها لا تتنافى مع الكمون والأوصاف الأخرى في ذلك المظهر. وقد أُطلق «الإسم» في كلمات أرباب [١٤٩] العصمة والطهارة على الحقائق الخارجيَّة إذ أن جميع الكلمات والحروف الوجوديَّة تكون حاكية عن الحق، وبتعبير آخر فإن الحق أو الحقيقة هو الوجود السَّاري في جميع الأشياء، وهو مقوِّم جميع الأشياء. . وفي آثار المحقِّقين الأوائل جرى إطلاق لفظ: «الكلمة» و«الكلمات التامَّات» على «باطن» و«ظاهر» كل موجود. وقد أطلقوا

كذلك «الكلمة» و«الكلمات التامات» على الذوات المقدسة، الأنبياء والأولياء والملائكة، من جهة أَن حكاية هذه الذوات عن الحق تعالى هي أَتمُ وأكمل.

وما هو مذكور في كلمات أَرباب العرفان فإن العين الثابت للإنسان الكامل الختم أَو الحقيقة المحمَّدية تكون مظهر كافَّة الأسماءِ الإلهيَّة. والمراد من ذلك هو أن الفرق بين ظهور الحق وتجلّيه بعنوان الإتصاف بمقام الإلوهيَّة ومقام جمع الوجود مع جميع أَسمائه وكلماته في العين الثابت الكلي الجامع المشتمل على كافَّة الأعيان والقابليات هو بالمعنى التالي: إن الأعيان القدريَّة لجميع الخلائق، ومن الجملة كافة الأنبياء والأولياء من الأُمم السابقة، والخلائق من الأمم اللاحقة، هي من أبعاض وأجزاء الحقيقة المحمَّديَّة. والإسمُ الأعظم الحاكم المتجلِّي في المظهر الكلّي، الحقيقة المحمَّدية، فإنه يتجلى في أعيان الأنبياء والأولياء، من باب إتحاد الظاهر والمظهر في تجليّات تلك الحقيقة الكلية. ومن هذه الجهة قال أربابُ المعرفة بأن جميع الشرائع الإلهيَّة هي من أَغصان الشريعةِ المطلقة المحمَّدية وأوراقها. وجميع الأولياء والأنبياء من الأُمم الماضية والأولياء المحمَّديين، هم جميعهم مطالع أنوار شمس الشموس سيد عالم الوجود، إذ أن تلك الحقيقة المطلقة هي أَول تعيُّن وظهور يظهر من حقيقة اللا متعيِّن وغيب الهوية. وهي قبلةُ الكل من جهة أنها حقيقة الإسم الأعظم ومعناه. وكذلك فإن جهة تعين قابليتها لها سِمَة السِّيادة على جميع الأَعيان. ويتفق أهل المعرفة على أَنَّها أَصل الأُصول وعوالم غيب الصورة وشهودها، ومربوب الإسم الكلي الجامع اسم «الله»، باعتبار أن مظهر إسم الله هو ذاتي، ومن مشكاة تلك الحقيقة يصل الفيض إلى العالم، وهو الإنسان الحادث الأزلي:

كان نور النبي الشمس الأعظم ظاهر من موسى حيناً وحيناً من آدم

وذلك المقام هو صدر قطب عالم وجود الشمس الأعظم، ومركز دائرة الوجود، والمتجلي في أعيان جميع الأنبياء. بل ان سكنة الجبروت هم من أقمار شمس حقيقته. وترجمان أحوال تلك الحضرة، يقول العارف الكامل الواصل إبن

الفارض في تائيته:

[١٥٠] ومَنْ لم يَرِثْ مِنّي الكمالَ فناقصٌ
على عَقِبَيْهِ ناكصٌ في العقوبةِ

ومِن مطلَعي النورُ البسيطُ كلمعةٍ
ومِنْ مَشرَعي البحرُ المحيطُ كقطرةِ

ولولايَ لم يوجَد وجودٌ ولم يكن
شهودٌ ولم يُعهَد عهودٌ بذمَّةِ

فصورةُ كلِّ نبي من الأنبياء، وتعيُّن كلِّ ولي من الأولياء، في الواقع ونفس الأمر وفي الحقيقة، هو محل ظهور صفةٍ من أوصاف تلكَ الحقيقةِ وبروزها. إذ أن الحقيقة المحمَّديَّة هي دائرةٌ محيطةٌ بعوالم الخلق، وكلُّ من تصبح دائرته أقرب إلى دائرة المحيط تلك فهو وليٌّ من أولياءِ أُميَّتِهِ وختم ولاية خاصَّته أَقربُ الخلائق به.

قال الشيخ في فتوحاته: ومنهم رضي الله عنهم الختم. وهو واحد لا في كلِّ زمان، بل هو واحدٌ في العالم. يختم الله به الولايةَ المحمَّديَّة. فلا يكونُ من الأولياءِ المحمَّديين أكبر منه. وثمَّ ختمٌ آخر، يختمُ الله به الولايةَ العامَّة من آدم إلى آخر ولي. وهو عيسى عليه السلام، وهو ختم الأولياء[١].

والمُرادُ من ختم «الولايةِ العامَّة» أَن نهايتها هو: ﴿**قاب قوسين**﴾. أَما «الولاية الخاصة المحمَّديَّة» أو الولاية الموروثة عن حضرةِ ختم المرتبة فتسمَّى: «الولاية المطلقة»، ولو أنه يقال للولاية العامة التي يكون عيسى خاتمها المطلقة أيضاً (في مقابل الولاية الخاصة المحمَّديَّة) وهي نفس الطور الموهوب للنبوَّة المحمَّديَّة. وولاية الأولياءِ المحمَّديين وهبيَّةٌ أيضاً لا كسبيَّة. وكلُّ من يقول غير ما ذُكر فإنه معذور، وعذرهُ جهلُه[٢].

---

(١) الفتوحات المكيَّة، طبعة دار صادر، ج٢، ص٩.

(٢) لقد اختار البعض من الجهلاءِ المغرورين الذين كانوا في عصرنا ـ أي قبل عشر أو اثنتي عشرة سنة في هذا الطرف ـ مذهب الميل إلى الطبيعة، وكانوا يعتقدون بأن جميع البشر هم في رتبة واحدة من حيث=

وفي مرتبةِ الواحدية التي هي مقامُ تفصيل الأسماء والصِّفات بحسب علم كل عين وصورة قابلة، فإن تعيُّن معلومية الذات وملاك العلم هو بِحسَب التفاصيل، [١٥١] وبحسب الفطرة وذات الجذب بإسم منشأ تعيّنه، وبما يكون عنده من لسان قابل أَو ثبوتي. وقبلةُ توجّهِ كل عين إسم وربُّها هو منشأ تعيُّن ذلك الإسم. والإقرار بربوبيَّة الإسم أَمرٌ ذاتي وغير قابلِ اَلتخلُّف. إذ أَن «معرفة الحق تكون للذوات الفطريَّة»: ﴿ولِكُلٍ وجهةٌ هو مُوَلِّيها﴾. ومن هنا فإنَّ جهةَ قابليَّة الإنسان ولسان استعداده الذَّاتي وعينهُ الثابتة وصورة قدره التي هي صورة تعيُّن الإسم الأعظم ومنشأ تميُّز الربِّ من المربوب، تكون أتم وأشمل من جهة المظهرية أو قبول ظهور جميع الأسماء والصِّفات. بل ان العين الثابت الإنسان الكامل المحمَّدي مضافاً إلى إسمه الأعظم وربّه مقام الأحديَّة يكون جامع جميع الأسماء والفطرة الذاتيَّة عينُه الثابتة تصير مقتضى إضافة عينه إلى ربِّ الأرباب. ومن باب اتحاد الظاهر والمظهر يتعلم بجميع الأسماءِ الإلهيَّة. وتصير سِمة السيادة بالنسبة إلى جميع مظاهر الوجود خاصَّته. وكما جرى القول فإن الفيضَ ينزل من مظهره الجامع إلى جميع الأنبياء والأولياء، بل إلى جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد. فالكلمة الجامعة: ﴿رحمة للعالمين﴾ هي من أَوصافه الخاصة. وتضع الرحمة الإمتنانية في ذلك المظهر الأتم تاجَ الشفاعةِ على رأْسِه، ويقول: إدَّخَرتُ شفاعتي لأهلِ الكبائر من أُمَّتي.

ويظهرُ سرُّ «الأوليَّة» و«الآخريَّة» في ذلك المظهر. أَما حديث نبوَّة الحقيقةِ المحمَّديَّة في عوالم الجبروت وعوالم المثال فهو عبارة عن الإنباء عن ذات الحق وصفاته وأَفعاله على ما فصَّله المصنِّفُ الوحيد قدَّس الله روحه. وقد شرحنا بعض عباراته المنيفة في المباحث السَّابقة.

أَما مسألة نبوَّةِ حضرةِ ختمِ المرتبة في عالم الشَّهادةِ ومدينة ديجور الطبيعة فهي

= الإدراكات! وكانوا ينكرون ان علم الأنبياء والأولياء الخاص المأخوذ عن الحي الذي لا يموت انما هو بدون الاستفادة من معلم بشري ولم يعترفوا بالنفوس المتسكفية بالذات بدون الحاجة لمعلمٍ بشري.

على هذا الأساس: لقد نقل الإمام (قده) عدَّةَ أَحاديث جامعة في المباحث المتعلقة بالصادر الأول والتجلّي الأول للحقيقة المحمَّديَّة في عالم الخلق بمقام الظهور بالفيض المقدَّس والنَّفَس الرحماني، وقبول أَوَّل تعيُّنٍ جبروتي في كسوةِ العقل الأول. وقد أوضح بذوقه الخاص شرحها وبيانها. وقد أوضح الحقير [كاتب هذه السطور] ضمن كتابة تحقيقات المؤلف العلاَّم وبنقل عدة أحاديث لمعجز النظام وعرش البنيان والأساس، وبيَّن أن أَوَّل من قرع بابَ الأحديَّة هو العقل. ومن الحق ظهرَ فيضُ الوجود وإليه يعود.

وقد مرَّ أَن العقل المجرَّد في خميرة الحقيقة وبنيتها من الحقائق الإرسالية، يعني: [١٥٢] «خليفة الرحمان» وقبول التنزلات بعد التنزلات، بإذن الله الواحد القهَّار وتأييده لإنبساط نور الوجود الكامن في طول عالم الوجود وعرضه. وإن سأَلت الحقَّ، فالعقلُ يتنزَّل بتنزُّل الحق إلى العوالم الخلقية، وهذا التنزُّل ليس على سبيل الإنخلاع والتجافي كما توهَّمَه بعضُ من لا خِبرةَ له. ومن هذه الجهة لا شكَّ ولا ريب أن حقيقة «القرآن» و«الفرقان» النازلة على قلب صاحب الشَّريعة المحمَّديَّة صلوات الله عليه وآله، والتي تسمى «الكلام»، هي قبل نزولِ كلام ذات الحق. وهذا الكلام هو من جهةِ أَنَّ علم الحقّ بالنظام أَتم، وهو عين ذاته في جميع الكلام والحروف والآيات الوجوديَّة. وكذلك فإن «التنزُّل» ليس بمعنى التَّجافي والإنخلاع، حيث يقول: ﴿**إِنَّا أَنزلناهُ في ليلةِ القدر**﴾، فما ينزلُ هو رشح حقيقةِ الحقائقِ تلك وظلُّها.

وقد عُرِّفت الأسماء الإلهيَّة بـ: «الخزائن الغيبيَّة»: ﴿**وإنْ مِن شيءٍ إلا عندنا خزائنه وما نُنزِّلهُ إلاَّ بقَدرٍ معلوم**﴾ فقبول الحد ملازمٌ للنزول، ولو أَنَّ كلَّ الكمالات الوجودية توجد في مقام الجمع في «أم الكتاب»، أو في مرتبة الواحديَّة والأحدية، وتنزل إلى العالم عن طريق الأسماء. وبناءً على ما حقَّقناه فإن العقلَ الأول يتنزَّل بدون التجافي عن مقامه، أو يقبل السيرَ والعروج في عالمِ الشهادة. وبعد الظهور في صور البسائط، والعروج في عالم المعدن والنبات والحيوان، والإستقرار في

درجات النبات والحيوان وطيِّها يظهر في اللباس الإنساني، ويجري إلى طرف المقصد الأصلي، ويتصل في النهاية بالعقل الأوّل. وإذا سأل سائل بأن الفيض على حضرة ختم المرتبة من أي مقام ينزل ويفيض؟ فجواب ذلك هو أَنَّ الحقيقةَ المحمَّدية وعينُها الثابت تكون متكفلةً بتربيته، إذ أن حقيقة كل موجودٍ هي عبارة عن كيفيَّة تعيُّنه في علم الحق، وتعيُّن تلك الحقيقة هو في علم الحق الجامع لجميع التعيُّنات والحقائق. والحقيقة المحمَّديَّة هي ظهور الإسم الجامع السعي «الله» وصورته وتعيُّنه، ومظهر مرتبةِ الإلوهيَّة ومعنى «الإسم الأعظم». وذلك الوجود الإنساني الكامل مستكفٍ بالذات ولا يحتاج إلى معلّم بشري.

ومن هنا فإن وجود تلك الحضرة جامع لجميع الحقائق الوجوديَّة ومشتملٌ على كافة الكلمات القدسيَّة. وما ينزل من الكمالات الوجوديَّة على كلِّ نبي كامل وولي مكمَّل ليس خارجاً عن جهة قابلية تلك الحقيقة الإطلاقية وفاعليَّتها. مع أَن تنزّل حقيقة الحقائق الأزلية تلك إلى عالم العناصر والتراكيب يبعدها عن أَحكام عالم «أَلَستُ» والجبروت ولوازمه [١٥٣] وفرق كبير بين الحقيقة المنزَّهةِ عن عوارض المادةِ والمقدار، بل المنزَّهة عن تعيُّن العدم الخاص بعالم الربوبية، وتعيُّن تلك الحقيقة في العالم المحدود المادَّة والمقدار، مدينة ديجور المزاج. ولكنَّ التنزُّلات الوجوديَّة، والسَّيرَ في المنازل متأخِرٌ عن مقام التجرُّد، بل فوق التجرُّد، والصعود لأَجله يكون بالعدد. إذ أَن نيل مقام «الخاتميَّة» والعبور من منازل عالم المثال وشهود تفصيل ذلك العالم الذي هو نفسه أَعلى المراتب. وشهود تفصيل منازل الأنبياء في الوجود المثالي في تلك السماوات السبع ـ كما أَخبر عليه السلام عن درجاتهم بعد المِعراج ـ ومشاهدة مثال أعيان جميع الحقائق في العوالم المثالية: إن في العرش تمثالَ جميع ما خلقه الله. وكذلك العبور من عوالم الجبروت ومشاهدة أرواح الأنبياء في ذلكَ العالم، والولوج إلى مقام الواحديَّة ومشاهدة أَعيان القابلية والإحاطة بحقائق هذه الحضرة التي يكون «قاب قوسين» كناية عن ذلك المقام وتلك المرتبة. والولوج إلى مقام الأحديَّة ونيل مظهريَّة الله الذاتية التي «أَو أَدنى» هي إشارة إلى ذلك المقام. وباختصار فإنَّ جميع هذه المراحل، والسير في جميع هذه

الدرجات ليس إلا قطع طريق الكمال. وكذلك يجبُ الوقوف على السرّ الذي هو نفس هذه المرحلة التي كان حضرة روحُ الله عيسى بن مريم عليه السلام قد أَخبَرَ فيها عن نبوَّته في المهد، [فقال]: ﴿إني عبدُ الله آتانيَ الكتابَ وجعلني نبيّاً﴾. وحقيقةُ الحقائق تلك و«الإنسان الحاديث الأزلي والنشء الدائم الأبدي» كان مُطَّلعاً أيضاً على ما أَخبرَ عنه عيسى عليه السلام بأضعافِ مضاعفة، إذ أَنَّ عيسى عليه السلام حسنةٌ من حسنات ذلكَ المقام المنيع. وقد أَخبر عليه السلام عن ذلك بقوله: كنتُ نبيّاً وآدمُ بين الماء والطِّين. وقال: وآدمُ من دونه تحت لِوَائي يومَ القيامة.

ويعرف هذا من عَرَف سِرَّ قوله صلى الله عليه وآله: نحنُ الآخرونَ السَّابقون والسَّابقون اللاحقون: فالآخِرُ عينُ الأوَّل، وبوجوده يظهر سرُّ الأوليَّة والآخريَّة. قال عليّ عليه وعلى أولاده السَّلام: أنا صاحبُ الكرَّات.

قال في الفصوص (الفصُّ الشيثي): كان خاتَمُ الأولياء وَلياً وآدمُ بين الماء والطِّين. وخاتم الأولياء عند إبن عربي بحسب الرتبة هو أمير المؤمنين آدم الأولياء علي بن أبي طالب عليه السلام. وهو بإعتبار الزمان محمدٌ المهدي الموعود المنتظرِ عليه وعلى آبائه وأعوانه ووزرائه آلافُ التحيَّة والثناء. العارفُ المحقِّق، قدوةُ أَربابِ الكشف المترقي بأَعلى درجات الحقِّ واليقين [١٥٤] إبن الفارض، رضي الله عنه، والذي كان قد تعهَّد بحق أن يكون تُرجمان أَحوال حضرةِ ختْم النبوَّة والولاية ومقاماتها، كان قد أخبر عن مقامات تلك الحضرةِ وأحوالها وعلومها. وما تحدَّث به لم يسبقه إليه سابق ولا يلحقه لاحق، وهو فريدٌ ووحيد حقاً في هذا الباب. وكان قد أَفهم بمنتهى الأدب أنه في هذا [الأمر] المهم الذي هو صعب المنال ليس أقل شأناً من الشيخ الأكبر إبن عربي أستاذ القونوي، وإنه لم يتأثر أبداً بوحيد زمانه العارف إبن عربي، وهذا المعنى أَمر محقَّقٌ ومسلَّم به. وتلاميذ ابن عربي، ومن الجملة تلميذه الأكبر، وتلاميذ مدرسة القونوي أيضاً، كانوا على هذا الإعتقاد المذكور. وقد كتب إِبنُ إِبنِ الفارض أو سبطه الذي تصدى لجمع معتقداته وآثاره، وشرح أَحواله، أَن إبن الفارض في أيام تأليف التائية الكبرى وإبداعها:

إنَّه كان في غالبِ أوقاته لا يزالُ دَهِشاً، وبصرُه شخصاً، لا يسمعُ من يكلِّمه

ولا يرد. وتارةً يكونُ واقفاً، وتارةً يكون قاعداً، وتارةً يكون مضطجعاً على جنبه، وتارةً يكونُ مستلقياً على ظهرِهِ مسجًّى كالميّت. تمرُّ عليه أيامٌ وهو في هذه الحالة لا يأكلُ ولا يشربُ، ولا يتكلَّمُ ولا يتحرَّكُ[(١)].

---

(١) راجع مقدمة ديوان إبن الفارض. جدُّ إبن الفارض من بلاد الشام وكان قد إنتقل إلى أرض مصر. وكان ابن الفارض قد حصل على تربية علميّة في مصر، واستقرّ في زمرة أساطين العلم والمعرفة. اسمه المبارك: شرف الدين، أبو حفص عمر بن السعدي. وكانوا يسمونه بـ: «أبو حفص» و«أبو القاسم». ويُسمّى عمر بن أبي الحسن علي بن مرشد بن علي. وقد قال معاصره ابن خلكان في كتاب الوفيات، المجلد الأول: إن إبن الفارض ولِدَ في الرابع من ذي القعدة عام ٥٧٦هـ.ق. وتوفي يوم الثلاثاء الثاني من جمادي الأولى سنة ٦٣٢. ودفن من الغد بصفح المقطَّم. وقد اختُلفَ في أصله: هل هو عربي أو لا؟ وقد كتب أربابُ التراجم أن والده قدِمَ من حماة إلى مصر فقطنها، وصار يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام ثم وَليَ نيابة الحكم، فغلب عليه التلقيب بالفارض. ثمّ سئل بعد ذلك أن يكون قاضياً للقضاة. وقيل إنه (رض) رأى في المنام النبيَّ عليه الصلاة والسلام فسأله عن نَسَبِهِ فإذا به يجيبه بأنه حفظ هذا النسب عن والده وجدّه. وعلم أنه ينتهي إلى بني سعد، قبيلة «حليمة» مرضعة النبي. وابنُ الفارض هو سنّي المذهب دائماً بالظاهر، وقبلة حبّه وجهة عشقه هي آل عليّ وعترة رسول الله ﷺ. وعنه رضي الله عنه:

حيرتي بين قضاءٍ جيرتي ... من ورائي وهوىً بين يدَيّ
ذهب العمرُ ضياعاً وانقضى ... باطلاً إذ لم أَفُزْ منكُمْ بشَيّ
غير ما أَوليتُ من عقدي ولاءَ ... عترةَ المبعوث حقاً مِنْ قُصيّ

والمراد من العترةِ الذين يكون حبُّهم فرض هو أولاد علي من ولدِ فاطمة عليها السلام. وقد روى في واقعة صادقة ـ فهو بحق يقارب ترجمَان أحواله ومقاماته ـ أنَّ حضرة ختم المرتبة عليه وعلى عترته السلام ظهر عليه وألقى إليه إسم «التائيةِ الكبرى» (نظم السلوك ـ نظم الدرر)، وفي الحقيقة فإن الشارح الأول للتائية هو شيخ المشايخ وأُستاذ الأساطين في الآفاق حضرة صدر الدين القونوي رضي الله عنه. وقد استفاد جميع الشارحين من فيض كلماته. فإن كامل عصره وزمانه صدر الدين القونوي بعد رؤية القصيدة التائية كان يدرّسها لأصحابه وأصحاب إبن الفارض في ديار مصر والشام وقونية. وقد سجّل التلامذةُ أوامر الأستاذ في قيد التحرير. مع ان كاملي العصر كانوا يشتركون في ذلك الدرس. ولم يحالف أحداً التوفيق لضبط كامل إفادات ذلك السيد الكبير على التائية إلا شيخ المشايخ سعيد الدين سعيد فرغاني. ولم يعتنِ القونوي بشرح آثار أستاذه، وقد كتب في المقدّمة على مشارق الدراري: إن ما جمع في هذه القصيدة وأورده نظماً من جوامع العلوم والحقائق الربانية من ذوقه وأذواق الكاملين وكبار المحققين رضي الله عنهم لم يتيسَّر لشَخصٍ آخر قبله بهذا الحسن والجزالة وحسن البيان وكمال الفصاحة. وفي الوقت الذي كان فيه القونوي يشرح التائية بالفارسية كان في ابتداء الدرس يطلق فتح باب إفاضاته يتمثَّل ببضعة أبيات من الأبيات الفارسيَّة (أسلح الألسنة). وهو مع هذا كان قد بيَّن سيطرة مقاصد التائية. والذي يبعثُ على الحيرة أَن=

[١٥٥] ومن هذا المقال قال بعضُ أَربابِ المعرفة:

ترىٰ المحبِّينَ صرعى في ديارهُمُ كفتيهِ الكهف لا يدرون كم لَبِثوا

واللهِ لو حلفَ العُشَّاق أنهمُ صرعى من الحبِّ أَو موتى لما حَنَثوا

ولا نستطيع أن نحكم بشكل قاطع في أنه هل التقى ابن الفارض وإبن عربي؟ أم أنه لم يَحصل أبداً أيُّ لقاءٍ بين الإثنين. وقد كُتب أنه [١٥٦] في الزمن الذي كان فيه ابن الفارض في مصر كان الشيخُ قد سافر إلى هناك، ولكنْ نظراً إلى أن إبن الفارض كان يتركُ مِصرَ أَحياناً، فيمكن التصوُّر أنه في زمن سفَرِ الشيخ إلى مصر كان ابنُ الفارض في مكة أو في مكان آخر[١]. ولم يكن قد رأى الشيخ.

= القونوي كان قد كتب في آخر مقدِّمته على مشارق الدراري بانه: «يأمل من مطالعي هذه القصيدة وهذا الشرح النفيس أن يذكروا بالدعاء بالخير مؤلف هذه القصيدة ومحرِّر هذا الشرح وهذا الضعيف أيضاً. والله ولي الإجابة والإحسان». وكان والد القونوي من أتراك السلاجقة الروم، ومن كبار أهل الحق والمعرفة. وكان قد استفاد من التمكن المالي لاسحاق بن محمد بن يونس القونوي، الوالد الماجد لذلك العظيم بعضٌ من العظماء مثل الشيخ الأكبر إبن عربي. وكان القونوي قد صرَّح في آثاره بأنه لم يرجع في مقام تصنيف الكتاب إلى مؤلفات وآثار الآخرين. وانه سعى سعياً كافياً في العمل الذي أتى به لإدراكه بنفسه. ويقول في «الفكوك» بأنه من بركة صحبة الشيخ أن ما نزل من غيب الوجود على الاستاذ نزل عليه أيضاً بحد التمام والكمال بدون نقيصة. ويوضح الشيخ القونوي(رض) في التصنيف الذوقي القديم خاصته وبتفصيل أقل، بأن ما كان قد أخرجه إلى قيد التحرير كان قد حسبه وزانه كثيراً ولا يوجد عنده في آثاره مطلقاً أيُّ مطلب قليل الوزن وما كتبه هو في نهاية الإحكام، ولا مثيل له من جهات عدَّة. وله إحاطة تامَّة بالحكمةِ النظرية أيضاً، وله آثار لا نظير لها في هذا الباب، حيث أنها [موافقة] للتدريس العالي. [ويوجد] فيما كان قد كتب بضعة أُسس لمطالب عالية ليس لأحد مجالٌ لبلوغ مستواه.

وكان القونوي يجلُّ الخواجه الطوسي كثيراً، وكان قد طلب من حكيم العصر ذاك حلَّ بضعة مسائل علميَّة مهمَّة، وقد أجابه الخواجة عليها. وكان الخواجه قد ذكره كذلك بعنوان المرشد الكامل، والعارف بلا رقيب، ولم يكن الخواجه قد ذكر أحداً غيره بهذه العناوين. وكذلك فقد أجلّ القونوي إبن سينا إجلالاً كبيراً في أوائل إعجاز البيان، وقد قال في مقام تحقيق هذا المهم أن العلم بالحقائق عن طريق العقل النظري ليس ممكناً: وقد ذهب الرئيس إبن سينا الذي هو أُستاذ أهل النظر ومقتداهم عند عثوره على هذا السرِّ إمَّا من خلف حجاب القوَّة النظريَّة بصحَّة الفطرة، أو بطريق الذوق، كما يومىء إليه في مواضع من كلامه إلى أنَّه ليس في قدرةِ البشر الوقوف على حقائق الأشياء.

(١) وقد نقل المقرِّي وهو من معاصري هذين العظيمين أَن إبن عربي كان قد التقى مع إبن الفارض وطلب منه=

والمطلب المهم الذي كان قد نقله كثيرون من خواصّه ـ هو ان إبن الفارض حين نظم «التائية الكبرى» كان في حالة من الجذب والهيجان، وفي حالة السُّكر الحاصل من عشق الحق، والجذبات المتوالية المتوائمة مع الصحو، ولم تكن عنده رغبة في الطعام والشراب، ولا يجب التعجُّبُ من ذلك فإنه عارف واصل لأُسس درجات الولاية المقطوعة إلى الحد الذي كان يُخرج فيه من عهدته بسهولة بيان علوم حضرةِ ختم النبوَّة وأحواله ومقاماته، فيصير قلمه الذي هو وسيلة الكتابة كأثر بلا نظير، فقد إستقرَّ في كفّ كاتب الغيب من جهة نهاية القرب. وفيما أُلقيَ عليه كانت أحكام السوائية والغيريَّة مغلوبة جهة الرب والإله ويلي الحق تلهمه بالإلهامات الخاصة بالمقرَّبين، ويظهر ما كان قد ورد على قلوبهم. ويمكن القول إنه كان حكم شجرة موسى حيث كان عنان اختياره قد استقرَّ في يد الواسطة في الفيض. وكانت المعاني تنزل على ضميره من وجه خاص. ويجب الإنتباه إلى أن الكُمَّل الذين تكون جهة الغيريَّة ضعيفة فيهم، وتغلب عليهم أَحكام الروح، فإنهم يتغذُّون من غيب الوجود:

لـم تـكـن قـوَّة جـبـريـل مـن الـمـطـبـخ كـانـت مـن مـلاقـاة الـخـلاَّق الـودود[1]

= إجازةً بأن يشرح تائيّته، وقد قال إبن الفارض للشيخ: فتوحاتك المكيَّة هي شرحٌ لتائيَّتي. ولكنْ من البعيد أن يكون القونوي غير مطَّلع على هذا الموضوع المهم، لعلاقته الكبيرة بالتائية وتدريسها في مصر والشام وقونية، ولكان نقل بنفسه مثل هذا اللقاء لأصحابه ومريدي إبن الفارض. وأَخذُ القونوي من التائية، والعظمة التي كان يقول بها لهذا الأثر البلا مثيل هو أفضل دليل على أن إبنَ الفارض لم يكن قد استفاد من إبن عربي وفتوحاته المكيَّة. ثم أنه لم يكن يوجد عنده نقص في التائية حتى يكون شرحُها محتاجاً للرجوع إلى آثار إبن عربي. وكان القونوي يعتقد إعتقاداً كاملاً بأن هذا الأثر العظيم الذي أخرج للوجود بيان أطوار العشق هو تام بحد ذاته، وتمام، بل فوق التَّمام. وأنَّ أيَّ نثرٍ أو نظمٍ بالفارسيَّة والعربية لا يساوي التائية في الوزن. وكان يوصي مريديه بقراءة التائية وحفظها.

(١) يُشاهد في كلِّ عصرٍ فردٌ أو أفراد، من الذين يُحيِّرُ وضعهم وقصصهم العقل. وكان يوجد في الأُمةِ المرحومة أولياءٌ من الذين يقول فيهم صاحب عوالم الغيب والشهود: ومنهم على قدم موسى ومنهم على قدم إدريس. وكان واحداً منهم الآخوند الملاَّ حسن النائيني، معاصر تلاميذ الآخوند الملا علي بن جمشيد النوري نوَّر الله مرقده، وكان من أَبدَالِ زمانه وأوتاده. وكان أرباب التحقيق وأساتذةُ الفنِّ مُتَّفقين على عظمته، وكانوا محتارين من وضع حياتِه. وقد كتب المرحوم الميرزا حسن خان، إبن محمَّد إبراهيم=

[١٥٧] يقول إبن الفارض:

وقبل فصالي دون تكليف ظاهري ختمتُ بشرعي الموضحِ كلَّ شرعةِ

وحضرة ختم المقامعليه السلام، وقبل الظهور أو التجلّي أو التنزُّل إلى عالم المادة والشهادة كان واسطة ظهور الوجود وانبساط النور على كافة ذراري ودراري الوجود. تارةً بالتعيُّن العقلي والظهور والسَّرَيان في جميع عوالم الجبروت والمراتب المثالية. وبعد التنزُّل في عالم البسائط ـ التي هي أيضاً نوع من العروج

= خان تحويلدار معاصر محمد شاه قاجار في كتاب أو رسالة «جغرافية مدينة أصفهان» (الذي طُبع بجهود الأستاذ العالم حضرة السيد الدكتور منوچهر ستوده في سنة ١٣٤٢ شمسي): المرحوم الملاّ حسن النائيني كان رجُلاً من الأوتاد، وكان وحيداً في العلوم الدينيّة وفي علم التوحيد. وقد أمضى ستين سنةً فريداً في إحدى الحجرات الفوقية في مدرسة «نيماورد»، وكانت بضاعته تصل تكراراً إلى تقويم أهل البصيرة. ولم تزد قيمتها أساساً ولباساً على بضع قران (ريالات). وكانت حالته طبق شعر المولوي الذي يقول:

شالي ورأسي وعمامتي قوِّموها ـ ثلاثتها ـ بدرهم واحد

والملا حسن لم يكن طوال عمره يقبل هدية أو حاجةً من أحد. وكان عبوره للطريق منحصراً كل سنةٍ بعشرة أو عشرين يوماً زمن الحصاد كان يذهب للقرى حوالى المدينة. ويقطف الأغصان. ويومياً كان يحصل على مِن ونصف مِن بالمقادر الشاهي من مراده من الشعير، وكان يكتفي بهذا المقدار على مدار السنة كان يضرب الحجر والخشب ليلاً نهاراً [ليحصل] على سيرين ثلاثة منه وكان يطبخ الخبز مع الماء في قدر طيني ويأكل، وكان دائم الذكر والشكر. ولم يكن عنده فراش لا في الصيف ولا في الشتاء وكان معتاداً على عدم اللحاف والوجه المكشوف وفي النوم لم تكن تغفو عينُه إلا قليلاً. وكان يغتسل دائماً بالماء البارد، ولا يتسنح إلا بعد وقت طويل. ولم يكن يغادر الحجرة إلا لفترة وجيزة. وكان شبيهاً بمصباح قلبه المضيء ومنزلة المظلم. ولم يكن عنده ورقة كتاب واحدة، ولم يرَ واحداً من تلاميذه مدى العمر، ولكنه كان فريد عصره وأستاذاً في جميع العلوم، وخاصة الحكمة الإلهيّة وأنواع العلوم الرياضية. وكان طلاب العلوم المختلفة يحضرون إلى مدرسته من الصباح إلى المساء، مجموعات مجموعات متواصلة. وكانوا يستفيدون منه. ويصل فيضه للكثيرين، ولم تصل إليه طوال حياته أي انتكاسة إلا مرض الموت. ولم يكن له ابن جسماني، أما في البلاد فكان له أبناء روحانيون كثير.

حيثما يكُنْ منه حسنٌ واحدٌ [ما] هو ـ دون امتزاج ماءٍ وطين ـ من نسله

وقد نقل المرحوم الحاج الشيخ مهدي مازندراني عن المير شهاب الدين النيريري الشيرازي، وهو عن الميرزا محمَّد رضا أن الآخوند الملا حسن كان يستقبل أشخاصاً نادرين. وحين يتشبع بالذكر والعبادة، أو يعبر في عالم آخر، كان يقول: حسن تحت الجُل. وقد نقل الآغا ميرزا محمود آشتياني عن الآغا ميرزا هاشم أن الآغا ميرزا محمَّد رضا قميشه اى قد سئل عن طريقة الملا حسن في السلوك فقال: كان على قدم إدريس.

من وجهِ تماميَّةِ الإستعداد ومن جهة العنايةِ الإلهيَّةِ الخاصَّة. بدون ظهور المعوقات والموجبات المانعة من سير أصل الأصول، عوالم الغيب والشهود - بحركة إنعطافيَّة وقطع الدرجات المعدنية والنباتية والحيوانية. تظهر بالمشيئةِ الإلهيَّة بصورةِ مزاجية إنسانيةَ هي وجود إنساني خاص. ويصبح الحق تعالى بعنايته مربّي سرور العالمين ذاك ومعلمه ومرشده، وهو [١٥٨] مختص بمظهرية أصله الذي هو مقام البرزخيَّة الكبرى، وأَصلُ أُصول الحقائق العلميَّة والعينيَّة. وقد اعتبره البعض من أَرباب المعرفة وأَبناء التحقيق «البرزخَ الأكبر»، أي البرزخ الجامع لجميع البرازخ الأزليَّةِ والأبديَّة.

إن مقام «قاب قوسين» هو صورة هذه الحقيقة وتعيُّنها: فإنه قوس في أُفق الوحدة، وقوسٌ آخر مضاف إلى الكثرة. وقد جرى التعبير عنه أيضاً بـ: «القوس الجامع» (جهة الفاعلية والقابليَّة) و«قوس الوجوب والإمكان». وقد مرَّ في المباحث الماضية أَن هذين القوسين يشكّلان دائرة. وهما بنفسهما حصيلة خط موهوم في وسط الدائرة، التي يقسمها إلى نصفي دائرة. وحاصل الكلام أَن الهويَّة المطلقة الإلهيَّة هي مثل دائرة، وتنزُّلُ تلك الحقيقة إلى مرتبة الوجوب والإمكان هو بمنزلةِ إنقسام تلك الدّائرةِ إلى قوسين. والتعينات التي تميز الممكن من الواجب - إن في مرتبة العلم أو في مرتبة العين - هي مثل الخط المستقيم الذي يقسم الدائرة إلى قوسين. والتعينات الإمكانية والخط الذي هو جهة إمتياز يظهر ولا يوجد. ويزول هذا الظهور دائماً من نظرِ شهود العارف حين المنازلة، وله تحقُّقٌ في الواقع.

لقد جرى التطرق بالحديث في المباحث الماضية إلى «العروج» و«المعراج» وقد بيَّنَّا بإختصار العروجَ بمصطلح هؤلاء القوم. وأَما المعراج فهو أَنَّ سرَّ وحدانية الذات الذي يسعُهُ قلبُ عبده المؤمن هو تعيُّن في المرتبة القلبيَّة. أو العبد البالغ إلى مقامِ القلب الذي هو مظهر تجلّي الأسماء، ولكن لا بنحو الإطلاق يخلص من هذا القيدَ. وتقع واحدة من هذه الحالات الثلاث:

الحالة الأُولى: يعرج سرُّ الوحدانية (تنزُّل الحق في مرتبة القلب) بالتدريج،

ويوصل كلَّ حقيقةٍ من الحقائق إلى أصلها. وفيما هو خاصتها فيقرَّر الجسدَ في الأرض، والنفس في عالم النفوس، والعقلَ في عالم الجبروت، والروحَ في المرتبة الروحيَّة والتي لها قرار بعد مقام القلب، ولأنَّه يوجد بعد مرتبة الروح يكون مقام «السر» فإن السرَّ الإلهي يصبح مستهلك العين في النور الذاتي، وينال مقام «قاب قوسين» و«أَو أَدنى»، ومرتبة الإطلاق الحقيقي الذي هو مقام الجمع بين قرب النوافل (التجلّي الأسمائي) وقرب الفضائل (التجلّي الذاتي).

الحالة الثانية أو القسم الثاني: هي أن لا يكون للعبد خوفُ الطيران ولكن فيه [١٥٩] خصوصيَّة، وكذلك نحو استعدادٍ ذاتي كامن فيه. فإن الحق بدون التجافي والإنخلاع يأتي بالتجلّي الذاتي في مرتبة العبد، ويحرق حجاب خلقه وتعيناته دفعةً واحدة، ويأخذ النور الإلهيُّ تمام وجوده، ويندكُّ في الحق ويفنى فيه. ولكن يجب الإنتباه إلى هذه المسألة، حيث:

لا تأخذ الخيالَ الملتوي إلى هنا وأَعْرِفْ　　　أَن كلَّ من ضاع في الحقِّ ليس إِلهاً

الحالة الثالثة: هي إصطلاح «المنازلة»، وهي أنه إذا كانت توجد مناسبة رقيقة بين متحابين أو طالبٍ ومطلوب، فإنها تصير سبب الإنجذاب من كلا الطَّرفين، ويقع الإلتقاء في الوسط. فتتحقَّق «المنازلة» بإصطلاح أَهل المعرفة.

كانت هذه خلاصة عن المعراج الذي كنَّا بصدد بيانه.

وكان حضرة الإمام أَعلى الله مقامه قد أَوردَ في مباحث آخر الرسالة كلاماً في الأثناء عن نبوَّةِ حضرة ختم النبوَّةِ والولاية. وخلال المباحث في بيان حقيقة العقل الأول الذي جرى التعبير عنه أيضاً بـ: «الحقيقة المحمَّديَّة». وهذا المطلب هو من المطالب العرفانيَّة المهمَّة والعالية. والتي يكون إدراكها صعب المنال. والأوحدي من أرباب التحقيق هو الذي يكون قد عرضَ مطلباً قابلاً للإنتباه في هذا النوع من المباحث.

وحقيقة تنزلات العقل الأول في قوس النزول بدون الإنجلاع والتجافي عن

مقامه ورتبته هي من العويصات، وقد بيّنّا في المباحث السّابقة أن العقل يرجع إلى أصله من ناحية التنزلات والسرَيان في عوالم الجبروت والمثال، والظهور بصورة البسائط العنصرية، وحصول التركيب من ناحية البسائط من جهة ميل أو حبّ ذات البسائط للتركيب، وحصول الحركة الإنعطافيّة، وقطع الدرجات المعدنيّة والنباتية والحيوانية، والبلوغ إلى المقام الإنساني، وكذلك بعد نيل مقام العقل بالفعل. وعلّة هذا الأصل تذكُّر أن الوجود يبدأ من العقل وبه يختم، فإنه: أَوَّلُ من قرعَ بابَ الأحديَّة هو العقل.

وقد مرَّ أن مربي حضرة ختم المرتبة من إبتداء الظهور في المادة وحتى الإستقرار في الرَّحِم، والتولد بالوجود الإنساني إنما هو عينه الثابتة. إذ أن هذه الرقيقة هي ظهور تلك الحقيقة. وحقيقة كل شيء هي عبارة عن كيفيَّة تعيُّن ذلك الشيء في علم الحق، وظهرية تلك الحقيقة متعيِّنة في علم الحق بالنسبة إلى جميع الأسماءِ الإلهيَّة من باب إتحاد الظاهر والمظهر، والعناية الإلهية بتلك الحقيقة هي جامعة المظهرية التامة. وبعد رفع الموانع والعوائق والقواسر التي تمنع عن الرشد الطبيعي، فإنَّ هذا المظهر يتصل بأصله [١٦٠] ويشاهد عينه الثابتة. ونهايةَ ومن باب: النهايات هي الرجوع إلى البدايات، فإنه يظهر بوجود جمعي واحد وحقيقة أَوسع وأَتم، وبختم النبوَّة بل ختم النبوات والولايات، يترنَّم بنغمة روح الدَّلال: لي معَ الله وقت لا يسعُهُ مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيٌّ مُرسَل.

هذه هي بنحوِ الإختصار كيفية ظهور الحقيقة المحمَّديَّة من مقام الجمع والوجود إلى عالم الكثرة، ونيل مظهريَّةِ جميع الأسماء، ومن الجملة الأسماء الحاكمة على نشأةِ الإنسان، والوصول إلى مقام جمع الجمع للأسماء التنزيهيَّة والتشبيهيَّة، والإتصال بأصلها. وكذلك تبيان معمار أكملية قوس الصعود وأَتمِّيَّته بالنسبة إلى قوس النزول. وقد بيَّنَّا أَنَّ وارثي مقامات سرور العالم ذاك وأَحواله يكون عندهم نصيبٌ من تلكَ المقامات بالوراثة والتبعيَّة. وقد كشف الشيخ الأكبر هذا السرَّ في عدَّةِ مواضع من كتاب الفتوحات. ونقل عن إبن الفارض:

قـبـل فـصـالـي دون تـكـلـيـف ظـاهـري
خـتـمـتُ بـشـرعـي الموضـحـي كـلَّ شـرعـة

وإنـي وإن كـنـت ابـنَ آدم صـورةً
فـلي فـيـه مـعـنـى شـاهـد بـأُبـوَّتي

كـنـتُ ذاك الـيـوم مـن طـائـفـة الـمـوجـوعـين
ولكن لم يبقَ أثرٌ من شجر العنب اولا من الذي غرس الشجر

ولـئـن كـنـتُ مـولـوداً فـي الـظـاهـرِ مـن آدم
لـكـنـني مـن حـيـث المعـنـى كـنـتُ حـالاً جـدَّ جـد

وفـي الـمـهـدِ حـزبـي الأنـبـيـاءُ وفـي الـقـنـا
صِـرِ لـوحـي المحـفـوظ والـفـتـحُ سـورتي

[١٦١] يقول الشارح الفرغاني في معنى هذا البيت:

قـبـل فـصـالـي دون تـكـلـيـف ظـاهـري
خـتـمـتُ بـشـرعـي الموضـحـي كـلَّ شـرعـة

قبل فصالي وفطامي في حال الطفولة وقبل وصولي إلى السن الذي أتصوّر فيه تكاليف أوامر المطالب ونواهيها، وفي وقت الصبى ختمت الشريعة كاملة شاملة جامعة بنفسي، حيث هي المبيَّن حالي ومقامي وعلومي وأَسراري وأَخلاقي وأَثاري وموضحها. فقد كانت لي كل شريعة قبلي، لأن شريعتي هي صورة جامعة شاملة، وفذلكة وسرّ جملة وحاصل جميع الشرائع، وكانت الشرائع الأُخرى صور أجزائها وتفاصيلها الجزئية، ولا جَرمَ أن الكل ختم عليها[١].

ومقصود الشارح العلاَّمة هو أَنَّ حضرةَ ختم المقام قبل أَوان البلوغ بل حين الطفولة من حيث أن نفسه الشريفة كانت مكتفية بالذات وبدون حاجة لمعلم بشري، كان الرشدُ العقليُّ فيه أيَّام الصبا في حدِّ الإعجاز. وهذا ما يدل على أن الخطوط

(١) مشارق الدراري، مع مقدّمة وتعليقات سيد جلال الدين آشتياني، ص٥٤١.

الشعاعية النورية بينه وبين العين الثابت وحقيقته الأصليَّة في مقام اللاهوت ظاهرة. وأن العقل الكلّي والصادر الأول كان قد ربّاه في عهد الطفولة. وقد تعهد الحق تعالى تربيته بالأسماء الحسنى والصِّفات العليا. فتلك السعة الروحية التي تصل إلى باطنه، مترافقة تُريه خاتم جميع الشرائع الإلهية. والنفوس الكاملةُ، وخصوصاً أَبُ الأرواحِ والعقول، من جهة أَنَّ سيرها [١٦٢] سير محبوب فإنَّ الجذبات الإلهية توصل تلك النفوس المقدَّسة، لا سيَّما أكمل النفوس، كالبرق إلى أصلها. ولا يحتاج أُولئك العظام إلى العبادات الشَّاقَّة في قطع المقامات والدرجات. وتأخذُ المَدَدَ من جذبات الحق. إنْ في مقام التنزُّل من الغيب إلى الشهادة، أو في مقام الصعود إلى أصلها.

وبعد بلوغ حقيقة الحقائق تلكَ إلى أَصلها، وبعد قطع المقامات الروحيَّة والسريَّة، وفي مقام السير من «الحق إلى الخلق» بالوجود الحقَّاني ـ بدون التجافي عن مقام الغيب ـ وبالسير «من الخلق إلى الخلق بالحق»، يعني بالوجود الحقاني، تشاهد جميع النفوس الإنسانية بتفصيل وجودي. وعن طريق حقيقتها الأصليَّة، وعن طريق العين الثابت فإنَّ كلَّ إنسان يقف على سرِّ القدر بنحو أَتم وأَعلى. ومن بعد الإحاطة بالحقائق العلميَّة يبلغ مقام خاتميَّة جمع النبوات والولايات ويشاهد ما كان قد نزل من الحقائق على كتاب إستعداده في الأزل وإلى أَبَدِ الآبدين. وفي عصور النبوةِ والخاتميَّة، ينزل عليه بالتدريج ما كان له دَخلٌ في وظائفة. ويلقي الحقُّ تعالى على قلبه حقيقة القرآن التي هي سند ختميَّته تارةً من وجهٍ خاص بدون واسطة، وتارةً عن طريق وساطة مَلَكِ الوحي، ويخبر ابن الفارض عن لسان تلك الحضرة أن «الفتح سورة».

وقد قال (كرم بستاني) الذي طبع التائيَّة، وإطِّلاعه على التائية هو إلى ذلك المقدار الذي يعلم فيه أَنَّ هذا الأثر أُنشِدَ باللغة العربية: «الفتح»: الإنكشاف لأمر مغلق في عناصر الوحي. ولأن البستاني ليس مطَّلعاً على التصوُّف، ويفتقد الذوق العرفاني لمؤلف هذه الحقائق يعني العارف الذي بلسان فمه وذوقه الذي لا مثيل له

أتى نظماً بمثلِ هذه المطالب العالية. فإن يطلب ما بيَّنه الآخرون، يعني أرباب المعرفة من الكُمَّل والعرفاء فيجب شرح مجلدات عدَّة. وهو كان قد أنشد في بضعة صفحات وهو سائر وثمِل الرأس من خمرة تجليات الذَّات والصفات الفانية في سلطان الوجود، ولسانه لسانُ الحق وحقيقة الحقائق ملقي تلك الحقائق المعجزة علامة على قلبه ـ ويعتبر متكلفاً! . وهو لم يفهم بيتاً واحداً من هذه القصيدة. أما الإدِّعاء بأنه لم يوضح تفسير الأبيات فإن الشيخ حسن البوريني لم يترك في شرحِهِ لها زيادةً لمستزيد. . !

أما ما قال ابن الفارض في مقام حضرة ختم النبوَّة: الفتح سورة [١٦٣] ومراده سورة «الفتح» التي تبدأُ بالآيات: **﴿إنَّا فتحنا لَكَ فتحاً مُبيناً ليغفر لك الله ما تقدَّم من ذنبكَ وما تأَخَّر ويُتمَّ نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً وينصرُك الله نصراً عزيزاً﴾**.

فتوح رسول الله عليه وعلى آله السلام ثلاثة فتوح تتفاوت عن بعضها البعض ولكل وأحد أحكامه الخاصَّة:

أول الفتوح «الفتح القريب». قال الله تعالى: **﴿فجعَلَ مِنْ دُون ذلك فتحاً قريباً﴾**. والفتح القريب هو ترقّي الإنسان من مقام النفس إلى مقام العقل المنوَّر بنور الشَّرع، وإطاعة أَوامر الحق، وقبول التجلِّيات النوريَّة، والمكاشفات الغيبيَّة الخاصَّة بمقام القلب بإصطلاح أرباب العرفان والعارفين بلسان القرآن. وهذا الفتح هو مقدِّمة للعبور من مقام «القلب» إلى مقام «الروح». والآية الكريمة: **﴿نصرٌ من اللهِ وفتحٌ قريب﴾** هي شاهدٌ آخر على هذا المعنى.

القسم الثاني من الفتوحات النبويَّة هو «الفتح المبين». وهذا الفتح يتحقَّق في مقام «الروح». وقد جرى التعبير عنه بـ«القلب البالغ إلى مقام الروح». والمرتبةُ الروحيَّة هي نفس مقام «الواحديَّة» وهي اللاهوت. ويُسمَّى الفناءُ الحاصلُ من الفتح المبين بفناء الأسماء والصفات. ومقامُ «قاب قوسين» هو كناية عنه. وعلم الحق الخاص في قوله [تعالى]: **﴿لا يحيطون بشيءٍ من علمه إلا بما شاءَ﴾** هو

عبارة عن العلم الحاصل من العمل في مقام فناء الأسماء. وقد أُشير إلى ذلك في: كنتُ سمعُه وبصره.

[والقسم] الأخير هو «الفتح المطلق»، وهو خاص بالقلب البالغ إلى مقام السر، ويكون خاصاً بمقام «قرب الفرائض» والجمع بين القربين، يعني النوافل والفرائض. ومقام «أَو أدنى» هو إشارة إلى هذا الفتح. والآية الكريمة: **﴿إذا جاء نصرُ الله والفتح﴾** هي فتح باب الوحدة والفناء في الأحدية. والفناء المطلق، والإستغراق في عين الجمع والشهود الذاتي، وظهور نور الحق بإسمه «الأحد» مما هو خاص بحضرة ختم النبوَّة.

والمراد من الذنب في الآية الكريمة المباركة: **﴿ليغفرَ لكَ اللَّهُ ما تقدَّم من ذنبِكَ﴾** ليس الذنب إصطلاحاً، فإن الأنبياء معصومون عندنا نحن معاشر الإماميَّة، بل المراد من **﴿ما تقدَّم من ذنبك﴾** هو المبعِّدات التي في السلسلة النزولية اللازمة للتنزلات الوجودية، وتشأُن الحقيقة الإلهية بشؤونه و[١٦٤] صور كمالاته. و«الذنب المتأخِّر» هو النقصانات والمبعدات، لكن في السلسلة الصعودية. والإنسان الكامل الختمي ووارث أَحواله ومقامه يجبر تلك النقصانات ويمحوها ويسترها بالوصول إلى عين الحقيقة. وهذا معنى «المغفرة» فافهم واخفض جناح عقلك، ولا تكن من الجاهلين. إن رسالة مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية هي من الآثار التحقيقيَّة والدقيقة، وفي عين الاختصار ومطالبها حيويَّة وجذَّابة، وتحتاج إلى شرح طويل. وفي كتابة الشرح المفصَّل على هذا الأثر، وحلِّ مشكلات الرسالةِ وتوضيحها، فإن الأشخاص أصحاب الذوق والطلاب يرون أَنفسهم محتاجين في إثبات النبوَّة والولاية إلى أن يراجعوا الآثار ويطَّلعوا على التحقيقات فهم لا يحتاجون للمباحث السطحيَّة والأخذ بالروايات غير المتواترة. [أَما بالنسبة] للبحث والتحقيق في حقيقة النبوة والولاية المحمَّدية، وأحوال وارثي مقام حضرة ختم المرتبة وعلومهم وأحوالهم، أي الأولياء المحمَّديين، فيجب أن يُبحث في آثار أرباب العرفان لا في المباحث الموجودة في كتب المتكلِّمين.

المرحوم الإمام رضوان الله عليه كان قد عبَّر عن كثير من أكابر أرباب العرفان بـ«خُلَّص شيعة أمير المؤمنين»عليه السلام. ويتبيَّن صدق هذا البيان العرشي البنيان من الرجوع إلى آثار أرباب التحقيق وأهل الحق. والأنموذج بيانات ابن عربي في الجواب على ١٥٣ سؤال للحكيم الترمذي في مسائل مختلفة، حيث أن البعض من تلك المسائل هو من العويصات. وقد أجاب الشيخ الأكبر على هذه الأسئلة بعد سنوات طويلة من رحيل الترمذي:

السؤال الخمسون. ومائة: «أَهلُ بيتي أَمانٌ لأُمتي». الجواب: قال صلى الله عليه وآله: «سلمانٌ منَّا أَهل البيت» فكل عبد له صفات سيِّدة... وأَهل القرآن هم أَهل الله.. والقرآن أَمان، فإنه شفاء ورحمة.. وأَهل بيته من كان موصوفاً بصفته، فسعد الطالح ببركة الصالح. فانظر ما تحت هذه اللفظة: «أَهل بيتي أَمانٌ لأُمتي» من الرحمة الإلهيَّة بأُمَّةِ محمَّدصلى الله عليه وآله. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿**ورحمتي وَسِعَت كلَّ شيء**﴾.. فببركةِ أَهل البيت وما أَراد الله به من التطهير بقوله: ﴿**إنما [١٦٥] يريد الله ليُذهِبَ عنكم الرِّجسَ أَهل البيت**﴾ تفعل الأزواج ما أَوصيناهنَّ به ﴿**يطهركم تطهيراً**﴾... أَهل البيت أَمانٌ لأزواج النبيِّ من الوقوع في المخالفات[١]. فلذلك أُمَّة محمَّدصلى الله عليه وآله لو خلّدت في النار لعاد العار والقدح في منصب النبيصلى الله عليه وآله. فكما طهَّر الله بيت النبوَّة في الدنيا بما ذكره مما يليق بالدنيا، كذلك الذي يليق بالآخرة إنما هو الخروج من النار. فلا يبقى في النار موحّدٌ ممن بُعث إليه رسول اللهصلى الله عليه وآله... ولو بقي في النار فإنها ترجع إليه «برداً وسلاماً» من بركةِ أَهل البيت في الآخرةِ. فما أَعظمَ بركةِ أَهل البيت! (دنياً وآخرة)[٢].

أهل البيت ومواليهم: ولما كان رسول اللهصلى الله عليه وآله عبداً محضاً، قد طهَّره الله وأَهل بيته تطهيراً وأَذهبَ عنهم الرجس. وهو كل ما يُشينهم. فإن الرجسَ هو القذر عند العرب. قال تعالى: ﴿**إِنَّما يريدُ الله ليُذهِبَ عنكُمُ الرِّجْسَ أَهلَ البيتِ ويُطهِّركُم**

(١) أَهل البيت أَمان للمؤمنين وللناس جميعاً.

(٢) الفتوحات المكيَّة، طبعة عثمان يحيى، ج١٣، ص١٤٦ ـ ١٤٧، طبعة دار صادر ج٢، ص١٢٦.

تَطْهِيراً﴾. ولا يضاف إليهم إلا مطهر ولا بد... فهذه شهادةٌ من النبيﷺ لسلمان الفارسي بالطهارةِ والحفظ الإلهي والعصمة، حيث قال فيه رسول اللهﷺ: «سلمانٌ منّا أَهلَ البيت». وإذا كان لا ينضاف إليهم إلاّ مطهَّرٌ ومقدَّسٌ حصلت له العناية الإلهيّة بمجرَّد الإضافة، فما ظنَّكَ بأَهل البيت في نفوسهم؟ فهم المطهَّرون، بل هم عين الطهارة. فهذه الآية تدلُّ على أَنَّ الله قد شرَّك أَهلَ البيت مع رسول اللهﷺ في قوله تعالى: **﴿ليغفرَ لكَ اللَّهُ مَا تَقدَّمَ من ذنبِكَ ما تأَخَّر﴾**[1].

أَهلِ البيت أَقطابُ العالم: يا وليّ، إذا كانت منزلةُ مخلوق عند الله بهذه المثابة: أَن [١٦٦] يشرُف المضاف إليهم بشرفهم، وشرفهم ليس لأنفسهم وإنما للّه تعالى. هو الذي اجتباهم وكساهم حلَّة الشرف، وكيف يا ولي بمن أُضيف إلى من له الحمد والمجد والشرف لنفسه وذاته؟ والمضاف إليه من عباده الذين هم عباده، وهم الذين لا سلطان لمخلوق عليهم في الآخرة. قال تعالى لإبليس: **﴿إنَّ عبادي﴾** فأَضافهم إليه، **﴿ليس لك عليهم سلطان﴾**. فما ظنُّكَ بالمعصومين المحفوظين منهم... الواقفين عند مراسمه؟ فشرفهم أَعلى وأَتم، وهؤلاء هم أَقطابُ هذا المقام[2].

نقل وتاييد:

كان حضرة الإمام قدّس سرُّه قد أَوضح في آخر مباحث الكتاب في بيان «الأسفار الأربعة» أَنَّ سالكي الحقيقة والعارفين والمحققين هم الذين يكون رفرف عروجِهم حبُّ الحق. والعظامُ الذين يُسمُّون بسالكي طريق الباطن. وكان المحقق المصنف أعلى الله ذكره في المقرّبين قد صرَّح بأنه قد لخّص الأسفار الأربعة لأستاذ الأساتيذ الميرزا محمد رضا قميشه اي. قوله (قده): الأول: السّفر من الخلق إلى الحق[3].

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) أي أقطاب العالم، منبع القديم، ص٢٣٢.

(٣) الرسالة الحاضرة: المصباح الثالث، «الوميض» التاسع.

أقول: إعلم أن السَّفرَ هو الحركة، سواء كان على وجه الإستعداد والخروجِ في القوَّةِ إلى الفعل، أَو على وجه التجلّي والتنزُّل من مقام إلى مقام أَدون منه أَو دونه، بلا شوب التجافي ورائحةِ الإنخلاع، سواء كانت طولية أَو عرضيَّة.

وللسلاّك الإلهيَّة حركات أَربعة تُسمَّى بالأسفار الأربعة. إثنتان منها إستعداديَّتان: إحداهما طولية صعوديَّة، وهي السَّفر في الخلق إلى الحق لا بالحق. والأُخرى عرضية إلهيَّة، وهي من الحق إلى الحق بالحق. وإثنتان منها [١٦٧] كماليتان، إحداهما طوليَّة نزوليَّة، وهي السَّفر من الحق إلى الخلق بالحق. والأُخرى: عرضيَّة كونيَّة، وهي من الخلق إلى الخلق بالحق.

بداية الأُولى من هذه الأربعة: النفس. وهي مقام الحيوانية المطلقة، ونهايتها السر، وهو الفناء عن الذات، وما فيه المقامات القلبية والعقلية والروحيَّة. وبداية الثانية منها نهاية الأُولى. ونهايتها مقام: «الأخفويَّة». وهو الفناء عن الفناء المُعبَّر عنه بـ«البقاء بعد الفناء» وما فيه مقامات. الخفاؤه هو الفناء في صفاته تعالى بالتجلّي الأسمائي.

وبداية الثالثة نهاية الثانية. ونهايتها نهاية الصحو وما فيه أَفعال الحق. وبداية الرابعة نهاية الثالثة، وهي الموقف الذي انتهت الحركة النزولية الكمالية، وما فيه مراتب الكون وخواص الأشياء ونحوها، وحركات أرباب العلوم وأصحاب السلوك البرهاني منطبقة على حركات أرباب الكشوف وأصحاب السير الفنائي. وشرحُ هذا المقام وإن كان أَكثر من هذا. بل هذا شيءٌ يسيرٌ ذكرته تذكرةً لنفسي.

هذا تمام الكلام وآخرُ ما قصدنا تحريرَه في هذه المقدِّمة. وآخر دعوانا أن الحمدُ لِلَّهِ، والسَّلامَ على سيدنا محمدٍ وآله.